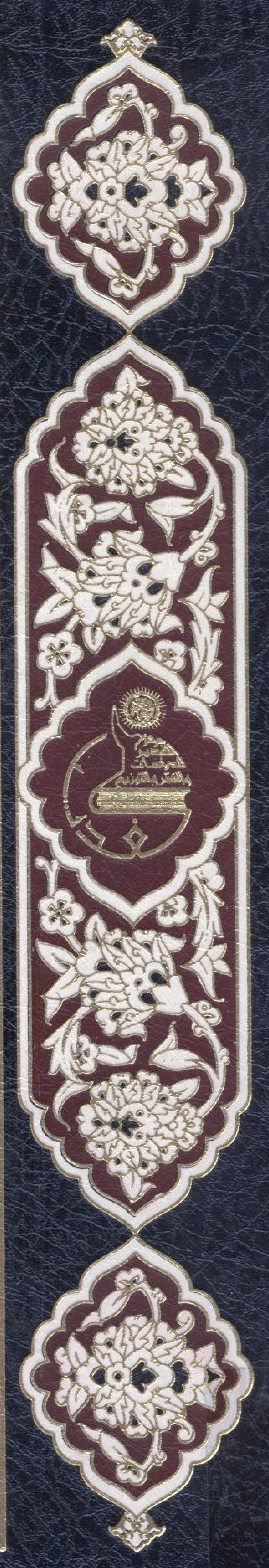
مجموعة أصول الفقه
المرحلة الدراسية الثالثة

دروس في أصول فقه الإمامية

الجزء الأول

العلامة الدكتور
عبد الهادي الفضلي

مركز الغدير
للدراسات والنشر والتوزيع





ج ١



مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف: ٥٥٢٢٦٢ / ٠١ - ٦٤٤٦٦٢ / ٠٣ - تلفاكس: ٥٥٨٢٦٥ / ٠١

ص.ب: ٢٤/٥٠ - الرمز البريدي: ١٠١٧ - ٢٠١٠ - برج البراجنة

www.al-ghadeer.net

طبعـــة جديـدة

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

مجموعة أصول الفقه

المرحلة الدراسية الثالثة



الجزء الأول

العلامة الدكتور

عبد الهادي الفضلي

مراجعة وتصحيح

لجنة مؤلفات العلامة الفضلي



مركز الغدير

للدراسات والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

٢ شعبان ١٤٢٦ هـ

سماحة الشيخ **أسد الله حسني سعدي** حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

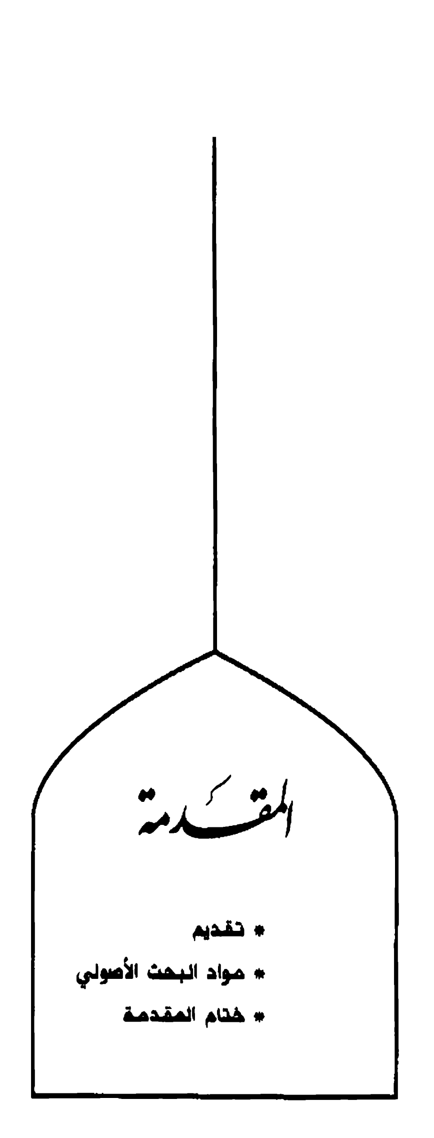
أبلغني ولدنا ووكيلنا فؤاد بتفاصيل الاتفاق والعقد الذي تم معكم باعتباركم المدير العام لدار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، والقاضي بقيام داركم الموقرة بطباعة مجموعة كتبنا الدراسية في أصول الفقه، حسب الشروط المتفق عليها والمدونة في العقد .

وبناء على ما يقتضيه العقد من توكيل دار الغدير خطياً، فإنني أرسل لكم هذه الرسالة توكيلاً مني بذلك وأمنحكم الحق الحصري بطباعة ونشر الكتب المذكورة في العقد حسب الكمية والمدة الزمنية المتفق عليها .

وتقبلوا مني وافر التقدير والدعاء . . .

عبد الهادي الفضلي





المقدمة

* تقديم
* مواد البحث الأصولي
* ختام المقدمة

تقديم[١]

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى...

وبعد..

يمثّل هـذا الكتاب المرحلة الثالثة من مراحل دراسة علم أصول الفقه الإمامي، أضافه مؤلفه العلامة الفضلي إلى كتابيه السابقين اللذين كان قد ألّفهما للمرحلتين الدراسيتين الأولية والمتوسطة من مراحل الدراسة الفقهية وهما:

١ - كتاب «مبادئ أصول الفقه» للمرحلة الدراسية الأولية والذي تناول بشمولية موجزة مواضيع علم أصول الفقه يمدّ الطالب بأوليات العلم ويمهّده للمرحلة المتوسطة، وقد قرّر هـذا الكتاب واعتمد للتدريس في كثير من الحوزات والمعاهد الدراسية الشيعية لفترة طويلة جاوزت الأربعين عاماً.

٢ - كتاب «الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية» وقد خصصه لطلاب المرحلة الدراسية المتوسطة ليرفع من مستوى حصيلة الطالب بما يتناسب ومدركاته العلمية ويحضّره للانتقال إلى مرحلة الدراسة العليا.

ويأتي كتاب أستاذنا الفضلي هـذا «دروس في أصول فقه الإمامية» مخصصاً لطلاب المرحلة العليا في الدراسة الفقهية، يدرسه طالب الفقه الإمامي بعد أن أكمل وألمّ بجميع العلوم التي يحتاج إليها للتخصص في علم الفقه بحيث يكون

---

(١) كتب هذا التقديم وأضافه إلى مقدمة الكتاب فؤاد الفضلي خلال مراجعته وإعداده هذا الكتاب للطباعة.

مؤهلاً لدراسة البحوث الأصولية والفقهية الاستدلالية.

وتكون دراسته لهذا الكتاب ليحصل على انطلاقته الأخيرة للتخصص في البحث الفقهي قبل دخوله إلى مرحلة البحث الخارج وبلوغ درجة الاجتهاد.

والكتاب - كما أشرنا - عبارة عن بحوث ودراسات استدلالية في علم أصول الفقه الإمامي، تميزت ببعدين الشمولية والمنهجية.

ونقصد بالشمولية الإلمامَ بجميع جوانب علم الأصول وتفريعاته في الكتاب مع تناول كلِّ موضوعٍ من موضوعاته بالبحث التفصيلي المستوعب للفكرة ومناقشاتها.

ونقصد بالمنهجية في الكتاب إطاريها العام والخاص التاليين:

١- المنهج العام:

وهو الأسلوب المنهجي الذي اتبعه الشيخ الفضلي في كتابته لجميع مؤلفاته للمقررات الدراسية، والذي أصبح سمته المعروف بها.

فعند كتابته لبحثه يسير وفق خطواتٍ تلتزم بجانب الهدف التعليمي الذي يساعد الطالب في فهمه واستيعابه، الهدفَ التربوي الذي تغفل عنه معظم الكتب الدراسية.

- فاختيار الشيخ لتعبيره وعبارته،
- وانتقاله من التعريف إلى التحليل إلى المناقشة إلى النتائج،
- واقتصاره في طرحه للنقاط المتعلقة بالموضوع - كما سيلاحظه الطالب -،

كلها أساسات راعى فيها المؤلف الجانب التربوي الذي يريد أن يربّي الطالب على أسلوب ومنهج البحث بشكلٍ عملي.

٢- المنهج الخاص:

وهو تبنيه لمنهج خاص في البحث الأصولي أسماه «المنهج اللغوي الاجتماعي».

وأشار إلى سبب اختياره لهذا المنهج في مواضع عديدة من الكتاب، وهو أن علم أصول الفقه باعتباره يدرس أصول الاستنباط الفقهي، والفقه عبارة عن نصوص عربية ارتبطت بواقع اجتماعي، فإن المنهج الذي يجب أن يتبع في قراءة وفهم هـذه النصوص هـو المنهج اللغوي الاجتماعي، فتدرس النصوص من خلال قرائنها اللغوية والاجتماعية التي انطلق النص في محيطها.

وناقش في كثير من المواضع المنهج العقلي الذي هـيمن على الدرس والبحث الأصولي منذ زمنٍ بعيد، وبيّن الكثير من الأخطاء التي وقع فيها هـذا المنهج بسبب استبعاده الأسس والمقاييس اللغوية والاجتماعية في دراسة مباحث علم الأصول.

إن علم أصول الفقه الإمامي ربما يكون العلم الأغنى مادةً وإبداعاً من بين العلوم الشرعية الأخرى، نظراً للاهتمام الكبير الذي أولاه علماء الإمامية بهذا العلم وتطوره - كما أشار إلى ذلك المؤلف في إحصاءاتٍ مهمة في مقدمته للكتاب.

ويأتي اهتمام علماء الإمامية به من أهميته كعلمٍ يوفر قواعد فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها.

وإن الدور الذي قام به الشيخ الفضلي في كتابه هـذا في علم الأصول الإمامي هـو تهذيب العلم وتصفيته من الأبحاث التي لا ترتبط بموضوعه وهدفه.

أما تبويب الكتاب، فقد بدأ المؤلفُ الكتابَ بمقدمة موسعة شملت دراسة تفصيلية عن مواد البحث الأصولي لتكون مدخلاً يمكّن الطالب من استيعاب وفهم مادة علم الأصول وتاريخه ومراحل تطوره ومناهجه ومدارسه...الخ.

كما ضمت هـذه الدراسة فهرستاً - حاول المؤلف أن يكون شاملاً - لأعلام ومؤلفات علم الأصـول.

وبعد المقدمة الموسعة، بوّب الكتابَ إلى سبعة أبواب أطلق عليها اسم الدروس، راعى في تبويبها - رغم اعتماده منهجاً مختلفاً في تأليف الكتاب - أن تكون مقاربة إلى التصانيف السابقة وخصوصاً المعتمدة في مجال التدريس.

فكانت عناوين الدروس (الأبواب) كما يلي:

الدرس	عنوانه	الفصول (الأبحاث)
الأول	علم أصول الفقه-١	تعريفه - فائدته - حكم تعلمه - علاقته بالعلوم الأخرى
الثاني	علم أصول الفقه-٢	مصدره - وظيفته - تصنيف مباحثه
الثالث	مباحث الدليل والحكم	الدليل - الاستدلال - الحكم
الرابع	مباحث دلالة الألفاظ	الدلالة - دلالة الألفاظ - المفردات - التراكيب - الأساليب الإنشائية
الخامس	مباحث الملازمات العقلية	الإجزاء - مقدمة الواجب - النهي عن الضد - اجتماع الأمر والنهي - اقتضاء النهي الفساد
السادس	مباحث الأصول العملية	الاستصحاب - بين البراءة والاحتياط
السابع	مباحث علاقات الأدلة	علاقات التخالف - علاقات التعارض

ويعتبر هـذا الكتاب بمعية أخيه كتاب الشيخ الآخر (دروس في فقه الإمامية) تتمة المشروع الذي كان بدأه لتأليف المقررات الدراسية والحلقة الأخيرة فيه، المشروع الذي رأى أن يقدمه للحوزات والمعاهد الدراسية الإمامية ويشارك به كحلقة من حلقات تطوير الدرس الفقهي الإمامي.

ويكون بذلك قد قدم بهذا المشروع خدمة جليلة لدين الله - تعالى - وفّقه الله للمزيد من هـذا، إنه ولي التوفيق وهو الغاية.

مواد البحث الأصولي

البحث في أصول الفقه - شأنه شأن سائر العلوم المماثلة له - يتناول المواد التالية:

١. مادة العلم:

وتتألف من مجموعة التعريفات والمصطلحات والقواعد والفوائد والأفكار والآراء، وما إلى ذلك.

٢. منهج البحث:

ويتضمن أصول البحث التي ترسم للباحث طريقة معالجة مسائله ودراسة قضاياه.

٣. تاريخ العلم:

ويتناول بالعرض نشأة علم أصول الفقه ومراحله التطورية ببيان الطابع العلمي لكل مرحلة والجو الثقافي العام المهيمن عليها، والترجمة لأبرز أعلامها والتعريف بأهم ما كتبوه في هذا العلم وشؤونه من كتب ورسائل ومقالات وبحوث.

٤. التطور الفكري للعلم:

وهو دراسة تطورات الفكر لهذا العلم طلوعاً وهبوطاً من خلال ما حصل فيه من تغيرات تتمثل في الانطلاق والجمود والتوسع والتضييق وما جدّ فيه من

نظريات وما اندرس وانتهى.. والخ.

ويشمل هـذا دراسة تطور المنهج والمصطلح والمادة والأسلوب والتبويب.

٥ـ مصطلحات العلم:

وتتمثل هـذه المادة في تأليف معجم يضم مصطلحات العلم وضبطها من حيث النطق بالتشكيل أو التبيين، وتعريفها العلمي.

٦ـ أعلام العلم:

يترجم في هـذه المادة لعلماء العلم: سيرة العالم وشخصيته العلمية، وإسهاماته في العلم من التدريس والتأليف والإضافات العلمية كالنظريات والآراء.. والخ.

٧ـ الدراسات المقارنة:

بين العلم والعلوم المماثلة، أو المذهب العلمي والمذاهب الأخرى بتبيان نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق والموازنة بينها في هـدي المعايير العلمية العامة.

٨ـ فهرست النتاج العلمي:

بإعداد قوائم بما كتب فيه من كتب ورسائل مستقلة، أو بحوث نشرت في الدوريات أكاديمية وغيرها.

٩ـ تاريخ المدارس العلمية:

ويراد بها المذاهب العلمية، وتتكون من المنهج الخاص بها والعلماء والباحثين الذين ينتهجونه في التعامل مع قضايا ومسائل العلم.

وسنتناول في هـذه المقدمة كل واحدٍ من هـذه المواد بالبحث وإلقاء الضوء لنكوّن منطلقاً ومدخلاً لدراستنا في علم الأصول.

المادة الأولى:

التأليف الأصولي

كتب في علم أصول الفقه الإمامي الشيء الوفير الذي أعطى لعلماء وأساتذة الأصول الإماميين قصب السبق في هـذا المضمار، وكشف عن عمق أصيل في الفكر الأصولي عندهم، وعن أصالة عميقة في حرية الرأي واستقلالية الاستدلال.

ويرجع هـذا إلى قوة وسعة تعاملهم مع الفكر الكلامي ومعطيات علم الكلام العقلية وآثاره العلمية.

فـ«الشيعة ـ كما يبدو من الأرقام التاريخية ـ قد سبقوا الفِرق الإسلامية الأخرى في هـذا المضمار (علم الكلام)، وأعطوه الجهد الكبير من تفكيرهم، ودفعوه إلى الأمام في أشواط بعيدة، وألبسوه حلة فلسفية بارزة تمتاز بقوة منطقها، وبُعد غايتها، مما دفع بعض الباحثين، ومنهم البارون كرادفو، إلى القول بأن الشيعة هـم أصحاب الفكر الحر»[٢].

«وكما سبق الشيعة إلى دراسة المواضيع الكلامية وعكفوا على شرحها وتفسيرها، متكئين في ذلك على نصوص القرآن وتدبره وعلى تأمل آياته واستخراج مكنوناته.

---

(٢) فلاسفة الشيعة ٣٩.

كذلك كانوا في الطليعة إلى تطويرها وتنسيقها وتلقيحها بالأفكار الأجنبية، الفارسية واليونانية والهندية وسواها.

ومن هنا نجد متكلمي الشيعة وخصوصاً من وجد منهم في أواخر القرن الثاني عشر الهجري قد تفاعلوا بالمد الفكري اليوناني وسواه من التيارات الغريبة عن العرب، واعتمدوا على روافد كثيرة من فلسفات الأمم التي احتضنها الإسلام والتي التقت جميعها في المجتمع الإسلامي تتفاعل باطراد.

وكان يمدهم إلى ذلك تعاليم أهل البيت عليهم السلام المعشبة بالحياة والفكر والتي تناولت الجوانب الكثيرة من مشاكل طبيعية ومشاكل ما وراء الطبيعة.

ومن ثم كانت الشخصية الفلسفية هي البارزة على مفكري الشيعة ومتكلميهم»[٣].

ما جعل أن ينعكس صدى هذا أو أثره ـ بوضوح ـ على دراساتهم الأصولية.

ونظرة واحدة تُلقى على محتوى (كفاية الأصول) للآخوند الخراساني، وشرحه الموسوم (نهاية الدراية) لتلميذه الفيلسوف الأصفهاني تكفي للإيمان بذلك.

يمكننا أن نصنف المؤلفات الأصولية عند الإمامية إلى التالي:

١- المقررات الدراسية.
٢- شروح المقررات الدراسية.
٣- تقريرات الأساتذة.
٤- مؤلفات مستقلة.
٥- الأراجيز والمنظومات.
٦- الخلاصات والمختصرات.
٧- المحاكمات.
٨- المقارنات.
٩- البحوث الدورية.

---

(٣) م. س ٤٢.

١- المقررات الدراسية:

إن أقدم مؤلف أصولي إمامي وصل إلينا هـو:

١ـ أصول الفقه، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي المعروف بابن المعلم والملقب بالمفيد المتوفى سنة ٤١٣هـ.

تلقيناه عن طريق تلميذه أبي الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (ت ٤٣٩هـ)، نقله في كتابه (كنز الفوائد) معنوناً إياه بـ(مختصر التذكرة بأصول الفقه)، وقال بعد ذكره للعنوان المذكور مباشرةً: «استخرجته لبعض الإخوان من كتاب شيخنا المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (رضي الله عنه)».

ويظهر من عبارته هـذه أن الشيخ المفيد ألف كتاباً في أصول الفقه بعنوان (التذكرة في أصول الفقه)، وهذا الموجود في كنز الكراجكي خلاصته واختصار له.

وقد طبع كتاب (كنز الفوائد) على الحجر بإيران سنة ١٣٢٢هـ وعلى الحروف بلبنان، وضمنه مختصر المفيد.

وطبع مختصر المفيد مستقلاً عنه بعنوان (أصول الفقه) في لبنان سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م من قبل مركز الدراسات والبحوث العلمية العالمية، ثم بعنوان (التذكرة بأصول الفقه) بتحقيق الشيخ مهدي نجف، ضمن (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) التي أصدرت بمناسبة المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد المنعقد في طهران سنة ١٤١٣هـ نشرته دار المفيد سنة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٢ـ الذريعة إلى أصول الشريعة، لعلم الهدى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى والسيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦هـ.

نشرته جامعة طهران بمجلدين، بتقديم رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور أبي القاسم گرجي.

٣ـ عدة الأصول، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ المعروف بالشيخ.

طبع في بمبيء ـ الهند سنة ١٣١٢هـ وفي إيران مع الحواشي الخليلية عليه

سنة ١٣١٤هـ، وأعيد طبع الجزء الأول منه مع الحواشي المذكورة في إيران سنة ١٤٠٣هـ بتحقيق الشيخ محمد مهدي نجف.

وترجمه إلى الفارسية الدكتور أبو القاسم گرجي.

٤ـ معارج الأصول، نجم الدين جعفر بن الحسين الهذلي الحلي الملقب بالمحقق المتوفى سنة ٦٧٦هـ.

٥ـ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، أبو محمد الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الملقب بالعلامة المتوفى سنة ٧٢٦هـ.

٦ـ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، له أيضاً.

٧ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول، له أيضاً.

٨ـ معالم الدين=معالم الأصول، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي المتوفى سنة ١٠١١هـ.

٩ـ زبدة الأصول، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الشهير بالبهائي المتوفى سنة ١٠٣١هـ.

١٠ـ القوانين المحكمة = قوانين الأصول، الميرزا أبو القاسم الجيلاني القمي المتوفى سنة ١٢٣١هـ.

١١ـ الفصول الغروية في الأصول الفقهية = الفصول، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم (محمد رحيم) الأصفهاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ.

١٢ـ فرائد الأصول = الرسائل، الشيخ مرتضى الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١هـ.

سُمي بالرسائل لاشتماله على خمس رسائل في (القطع) و(الظن) و(البراءة) و(الاستصحاب) و(التعادل والترجيح).

«وقد طبع في حياة المؤلف، وكان التدريس والبحث والنظر فيه من عصر المؤلف»[1].

---

(٤) الذريعة للطهراني ٦ / ١٥٢.

١٣ـ كفاية الأصول، الملا الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني المتوفى سنة ١٣٢٩هـ.

١٤ـ أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر المتوفى سنة ١٣٨٣هـ.

١٥ـ دروس في علم الأصول، ويعرف بالحلقات، لأنه ثلاث حلقات، كل حلقة لمرحلة من مراحل الدراسة: الأولية فالمتوسطة ثم العالية، للشهيد السيد محمد باقر الصدر المتوفى سنة ١٤٠٠هـ.

١٦ـ الأصول العامة للفقه المقارن، وهو من المقررات الأصولية على طلبة الشرف بكلية الفقه في النجف الأشرف وطلبة قسم الدراسات الإسلامية العليا بجامعة بغداد.

والمتداول منها ـ الآن ـ في الحوزات العلمية الإمامية كمقررات دراسية الكتب التالية:

- في بعض الحوزات:

المعالم، القوانين، الكفاية، الرسائل.

- وفي أخرى:

المعالم، أصول المظفر، الكفاية، الرسائل.

- وفي ثالثة:

حلقات الصدر، الكفاية، الرسائل.

٢- شروح المقررات الدراسية:

ونظراً لما أشرت إليه من عمق الفكر الأصولي الإمامي بسبب تأثره بعلم الكلام والفلسفة الإلهية.

ولانغلاق العبارة في الكثير من المذكور في المقررات الدراسية.

ولاستعمال الأسلوب العلمي المحض، وبخاصة في القديم منها أمثال: المعالم والقوانين والفصول والرسائل والكفاية.

إلى هـذه ونظائرها افتقر إلى وضع الشروح التي تساعد الأُستاذ وكذلك الطالب على فهم محتويات هـذه الكتب.

وقد كثرت هـذه الشروح كثرة وافرة جداً، فبلغت في بعضها العشرات، وفي بعضها المئات.

وعنونت بـ(الشرح) و(التعليقة) و(الحاشية)، واختلفت من حيث الإطناب والإيجاز والبين بين.

وسأذكر ـ هـنا ـ شيئاً من شروح المقررات الحالية، مقتصراً على ذكر اسم المؤلف.

شروح المعالم:

١- الشيخ محمد علي بن محمد البلاغي النجفي (ت ١٠٠٠هـ).
٢- السيد ماجد بن هـاشم البحراني (ت١٠٢٨هـ).
٣- ابن المؤلف الشيخ محمد بن حسن العاملي (ت١٠٣٠هـ).
٤- الشيخ عبد اللطيف بن علي آل أبي جامع الحارثي العاملي (ت ١٠٥٠هـ).
٥- السيد خليفة سلطان المرعشي (ت ١٠٦٤هـ).
٦- السيد نور الدين علي الموسوي العاملي (ت ١٠٦٨هـ).
٧- الشيخ عبد الله بن محمد الفاضل التوني صاحب الوافية (ت ١٠٧١هـ).
٨- المولى محمد صالح المازندراني (ت حدود ١٠٨١هـ)، طبع بإيران مع شرح خليفة سلطان سنة ١٢٧٤هـ.
٩- الميرزا محمد بن الحسن الشيرواني (ت ١٠٩٨هـ) له حاشيتان إحداهما بالعربية والأخرى بالفارسية.
١٠- السيد الأمير محمد حسين بـن الأمير محمد صالح الخاتون آبادي (ت١١٥١هـ).
١١- الآقا محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ).
١٢- السيد الأمير علي الطباطبائي الحائري صاحب الرياض (ت ١٢٣١هـ).
١٣- الآقا عبد الحسين بن الوحيد البهبهاني (ت ١٢٢٢هـ).
١٤- السيد محمد المجاهد بن السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض (ت ١٢٤٢هـ).

١٥- الشيخ محمد علي بن محمد باقر الهزارجريبي (ت ١٢٤٥هـ).
١٦- الشيخ شمس الدين بن جمال الدين البهبهاني (ت ١٢٤٧هـ).
١٧- الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الطهراني الاصفهاني (ت ١٢٤٨هـ) سماه (هداية المسترشدين في شرح معالم الدين)، وهو أشهر وأوسع شروح المعالم.
١٨- السيد محمد بن معصوم الخراساني المعروف بالسيد القصير (ت ١٢٥٥هـ).
١٩- السيد محمد إبراهيم بن الحسين الحسيني (ت ١٢٥٥هـ).
٢٠- المولى محمد تقي بن محمد البرغاني القزويني الشهيد الثالث (ت ١٢٦٤هـ).
٢١- السيد محمد بن أبي القاسم الحسيني الزنجاني (ت ١٢٦٩هـ).
٢٢- الشيخ علي العاصي العاملي (ت حدود ١٢٩٧هـ).
٢٣- السيد معز الدين محمد مهدي القزويني الحلي (ت ١٣٠٠هـ).
٢٤- السيد محمد بن أحمد بن حيدر الحسيني الكاظمي (ت ١٣١٨هـ).
٢٥- السيد محمد هاشم بن زين العابدين الخونساري (ت ١٣١٨هـ).
٢٦- الشيخ محمد طه نجف (ت ١٣٢٣هـ)، طبع في سنة ١٣١٥هـ مع حاشيته على الرسائل.
٢٧- الشيخ علي بن عبد الله العلياري (ت ١٣٢٧هـ).
٢٨- الشيخ محمد حسن كُبّه البغدادي (ت ١٣٣٦هـ).
٢٩- الشيخ أبو القاسم الدامغاني (ت ١٣٣٦هـ).
٣٠- الشيخ راضي بن محمد حسين الخالصي الكاظمي (ت ١٣٤٧هـ).
٣١- الشيخ موسى بن سالم الفرطوسي (ت ١٣٦٣هـ).
٣٢- الشيخ حسن بن علي الخاقاني (ت ١٣٨١هـ).
٣٣- الشيخ محمد كاظم بن محمد صادق الملكي (ت١٣٩٠هـ)، أسماه (الأصول الحديثة).
٣٤- السيد عبد الرسول بن عبد الحسين علي خان (ت ١٤٠٤هـ).
٣٥- الشيخ محمد بن محمد طه الكرمي، أسماه (أسنى المغانم في شرح المعالم).

وغير هؤلاء..

شروح القوانين:

١- المؤلف نفسه، قال شيخنا الطهراني في (الذريعة)[٥]: «الحاشية عليه لمؤلف أصلها المحقق الميرزا أبي القاسم القمي، طبع كثير منها على هـامش (القوانين) رمزها (منه -رحمه الله-)، ودونها مستقلة في مجلد الحاج المولى باقر بن غلام علي التستري المتوفى (١٣٢٧هـ) وفرغ من التدوين في (١٢٧٧هـ) رأيته بخطه الجيد عند أحفاده».

٢- الميرزا محمد علي بن محمد الطباطبائي المدرسي اليزدي (ت ١٢٤٠هـ).

٣- الآقا محمد علي بن محمد باقر الهزارجريبي (ت ١٢٤٥هـ).

٤- الشيخ شمس الدين بن جمال الدين محمد البهبهاني (١٢٤٨هـ).

٥- السيد هـاشم بن محمد حسين الحسيني الخاتون آبادي (ت ١٢٦٢هـ).

٦- السيد محمد تقي بن باقر القاضي التبريزي (ت ١٢٧٦هـ).

٧- الشيخ مرتضى الأنصاري صاحب الرسائل (ت ١٢٨١هـ)، قال شيخنا الطهراني في (الذريعة)[٦]ـ: « قال سيدنا الحسن صدر الدين في (التكملة): رأيت نسخة خطه، وهي من أول حجية الخبر إلى مقام الأدلة العقلية، وكأن الرسائل منتزعة منها ».

٨- الشيخ نصر الله بن عبد الغفار المدرسي الخراساني الشيرازي (ت ١٢٩١هـ).

٩- الشيخ مهدي المازندراني (ت ١٢٩٢هـ).

١٠- السيد محمد حسين بن علي أصغر القاضي التبريزي (ت ١٢٩٣هـ).

١١- السيد جعفر بن أبي الحسن الموسوي آل شرف الدين (ت ١٢٩٧هـ).

١٢- السيد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨هـ)، طبع شرحه سنة ١٢٩٩هـ.

١٣- الشيخ عبد الرحيم بن ميرزا نجف المستوفي النهاوندي (ت ١٣٠٤هـ).

١٤- الميرزا موسى التبريزي (ت ١٣٠٥هـ).

١٥- الشيخ محمد حسين الكاظمي (ت ١٣٠٨هـ).

١٦- السيد محمود بن علي أصغر الطباطبائي التبريزي (ت ١٣١٠هـ) أسماه حقائق القوانين.

(٥) الذريعة: ٦ / ١٧٤.

(٦) الذريعة: ٦ / ١٧٩.

١٧- الشيخ محمد علي بن أحمد القراجه داغي التبريزي (١٣١٠هـ) أسماه حديقة البساتين في شرح القوانين.
١٨- الشيخ أحمد بن علي أكبر الفاضل المراغي (ت ١٣١٠هـ).
١٩- السيد محمد باقر بن زين العابدين الخونساري (ت ١٣١٣هـ).
٢٠- الشيخ علي بن محمد علي حيدر (ت ١٣١٤هـ).
٢١- السيد محمد هاشم بن زين العابدين الخونساري (ت ١٣١٨هـ).
٢٢- السيد إسماعيل بن نجف الحسيني المرندي التبريزي (ت ١٣١٨هـ) أسماه الموازين في شرح القوانين.
٢٣- الشيخ جواد بن محرم علي الطارمي الزنجاني (ت ١٣٢٥هـ)، طبع شرحه بإيران سنة ١٣٠٦هـ.
٢٤- الشيخ علي بن عبد الله العلياري (ت ١٣٢٧هـ).
٢٥- الشيخ عبد الهادي بن جواد البغدادي المعروف بشليلة (ت ١٣٣٣هـ).
٢٦- الشيخ باقر بن علي حيدر (ت ١٣٣٣هـ).
٢٧- السيد محمود شمس الدين بن شرف الدين علي الحسيني المرعشي (ت ١٣٣٨هـ).
٢٨- السيد عدنان الغريفي (ت ١٣٤٠هـ).
٢٩- الشيخ راضي الخالصي الكاظمي (ت ١٣٤٧هـ).
٣٠- الشيخ طاهر بن عبد علي بن طاهر الحجامي (ت ١٣٥٧هـ).
٣١- الشيخ محمد جواد بن موسى آل محفوظ الكاظمي (ت ١٣٥٧هـ).
٣٢- السيد عقيل بن عبد الرزاق الخلخالي (ت ١٣٧٠هـ).
٣٣- الشيخ محمد مجتبى بن محمد حسين النوكاني (ت ١٣٧٦هـ).
٣٤- الشيخ أبو الحسن بن أسد الله راغب زاده الفالي الشيرازي (ت ١٣٨٤هـ).
٣٥- الشيخ محمد باقر بن أحمد الاشتياني الطهراني (ت ١٤٠٤هـ).

وغيرهم.

شروح الرسائل:
١- الشيخ محمد رضا بن محمد جواد الدزفولي التستري (ت ١٢٧٤هـ).
٢- الشيخ محمد جواد بن محمد الاصفهاني الزنجاني من تلامذة المؤلف، وعنوان شرحه: توضيح الفوائد.

٣- الشيخ نصر الله بن عبد الغفار المدرس الخراساني الشيرازي (ت ١٢٩١هـ).
٤- الشيخ محمد أمين العاملي، فرغ من تأليفه عام ١٢٩١هـ.
٥- الشيخ مهدي المازندراني (ت ١٢٩٢هـ)، وهي حاشية كبيرة، طبعت بإيران.
٦- الشيخ عبد الحسين بن نعمة الطريحي النجفي (ت ١٢٩٥هـ) من تلامذة المؤلف.
٧- السيد محمد باقر بن مرتضى الطباطبائي التبريزي (ت ١٢٩٨هـ) واسم شرحه: وسيلة الوسائل في شرح الرسائل.
٨- الشيخ حسين بن علي العصامي النجفي (ت بعد ١٣٠٠هـ).
٩- السيد موسى بن فضل الله الحسيني الكلانتري الهمداني (ت ١٣٠٤هـ).
١٠- الميرزا موسى التبريزي (ت ١٣٠٥هـ)، واسمه (أوثق الوسائل في شرح الرسائل)، طبع بإيران، وهو من الشروح المعروفة والتي يرجع إليها في الدراسات الحوزوية.
١١- الملا نظر علي الطالقاني (ت ١٣٠٦هـ).
١٢- المولى أحمد النجفي الكبير الشبستري (ت ١٣٠٦هـ).
١٣- الشيخ محمد بن محمد باقر الفاضل الايرواني (ت ١٣٠٦هـ).
١٤- الشيخ عبد الظاهر بن محمد علي الأردبيلي (ت ١٣٠٦هـ).
١٥- الشيخ محمد حسن آل ياسين الكاظمي (ت ١٣٠٨هـ).
١٦- الشيخ محمد حسين الكاظمي (ت ١٣٠٨هـ).
١٧- الشيخ أحمد بن علي أكبر الفاضل المراغي (ت ١٣١٠هـ) من تلامذة المؤلف.
١٨- الشيخ جواد بن عبد الحسين مبارك النجفي (ت ١٣١١هـ).
١٩- السيد فتاح السرابي (ت ١٣١١هـ).
٢٠- السيد مهدي بن صالح الطباطبائي الحكيم (ت حدود ١٣١٢هـ).
٢١- الشيخ محمد حسين بن محمد مهدي السلطان آبادي (ت ١٣١٤هـ)، وعنوان كتابه: أشرف الوسائل إلى فهم الرسائل.
٢٢- الشيخ أحمد السلطان آبادي (ت ١٣١٥هـ)، واسمه: مرشد الدلائل في حاشية الرسائل.

٢٣- الشيخ علي بن عبد الله المظفر (ت ١٣١٦هـ).
٢٤- الشيخ أبو الفضل النوري الطهراني (ت ١٣١٦هـ).
٢٥- الميرزا محمد حسن الاشتياني (ت ١٣١٩هـ) من تلاميذ المؤلف، وعنوان كتابه (بحر الفوائد في شرح الفرائد)، طبع في طهران على الحجر سنة ١٣١٥هـ، وهو أشهر الشروح وأكثرها تداولاً بين الأساتذة والطلبة الحوزويين.
٢٦- السيد محمد بن محمد تقي الحسيني التنكابني من تلامذة الميرزا الاشتياني، واسم شرحه (إيضاح الفرائد)، طبع بطهران سنة ١٣٥٨هـ.
٢٧- السيد علي بن حسين الحسيني الجصاني، فرغ من تأليف كتابه سنة ١٣٠٥هـ، وتوفي قبل سنة ١٣٢٠هـ.
٢٨- الشيخ إبراهيم بن علي رضا اليزدي (ت ١٣٢١هـ).
٢٩- السيد رضا بن محمد الموسوي اللنكراني (ت ١٣٢٢هـ).
٣٠- السيد محمد شريف بن محمد طاهر الحسيني التويكاري (ت ١٣٢٢هـ).
٣١- السيد علي بن السيد صافي النجفي (ت ١٣٢٢هـ).
٣٢- الآقا رضا الهمداني صاحب مصباح الفقيه (ت ١٣٢٢هـ). واسم كتابه (العوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية)، فرغ من تأليفه سنة ١٣٠٨هـ وطبع على الحجر في طهران سنة ١٣١٨هـ.
٣٣- الشيخ محمد الفاضل الشربياني (ت ١٣٢٢هـ).
٣٤- الشيخ محمد طه نجف (ت ١٣٢٣هـ)، واسمه (الفوائد السنية والدرر النجفية) طبع مع حاشيته على المعالم سنة ١٣١٥هـ.
٣٥- الشيخ محمود ذهب الظالمي النجفي (ت ١٣٢٤هـ).
٣٦- الشيخ إبراهيم بن الحسين الدنبلي الخوئي (ت ١٣٢٥هـ).
٣٧- الشيخ جواد بن محرم علي الطارمي الزنجاني (ت ١٣٢٥هـ).
٣٨- السيد حسين بن محمد مهدي القزويني الحلي (ت ١٣٢٥هـ).
٣٩- السيد أبو القاسم بن معصوم الحسيني الاشكوري (ت ١٣٢٥هـ).
٤٠- السيد أحمد بن محمد الخسروشاهي (ت حدود سنة ١٣٢٦هـ).
٤١- الشيخ محمد تقي بن حسن بن أسد الله الكاظمي (ت ١٣٢٧هـ).
٤٢- الشيخ فخر الدين قربان علي الزنجاني (ت ١٣٢٨هـ).

٤٣- الملا الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب الكفاية (ت ١٣٢٩هـ)، وعنوانه: (درر الفوائد) طبع بطهران مراراً.
٤٤- الشيخ قاسم بن حمود القسام النجفي (ت ١٣٣١هـ).
٤٥- الشيخ غلام رضا بن رجب علي (ت ١٣٣٢هـ)، طبع بطهران.
٤٦- السيد محمد علي بن محمد حسن الخونساري (ت ١٣٣٢هـ).
٤٧- السيد آغا بن مير رضا القزويني (ت ١٣٣٣هـ).
٤٨- الشيخ عبد الهادي شليلة (ت ١٣٣٣هـ).
٤٩- الشيخ حسن علي بن عبد الله البدر القطيفي (ت ١٣٣٤هـ).
٥٠- الشيخ محمد علي بن الميرزا محمد نصير الدين الجهاردهي (ت ١٣٣٤هـ).
٥١- الشيخ عبد الرحيم بن محمد رضا الكلباسي (ت ١٣٣٥هـ).
٥٢- الشيخ إبراهيم بن محمد بن علي المحلاتي (ت ١٣٣٦هـ).
٥٣- الشيخ محمد حسن كبه البغدادي (ت ١٣٣٦هـ).
٥٤- السيد مهدي آل السيد حيدر الكاظمي (ت ١٣٣٦هـ).
٥٥- السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي صاحب العروة الوثقى (ت ١٣٣٧هـ).
٥٦- الشيخ محمود بن عبد الحسين سماكة الحلي (ت ١٣٣٧هـ).
٥٧- الشيخ فتح علي الزنجاني (ت ١٣٣٨هـ)، سماه (تنقيح المسائل في التعليق على الرسائل).
٥٨- الشيخ محمد باقر بن المقدس الزنجاني (ت ١٣٤٢هـ).
٥٩- السيد عبد الحسين بن عبد الله الموسوي اللاري (ت ١٣٤٢هـ).
٦٠- الشيخ أحمد آل كاشف الغطاء (ت ١٣٤٤هـ).
٦١- الشيخ جعفر بن باقر السوداني (ت ١٣٤٥هـ)، اسمه (الوجيزة).
٦٢- الشيخ حسن الصغير بن محمد حسن الجواهري (ت ١٣٤٥هـ).
٦٣- الشيخ محمد حسن بن صفر علي البارفروشي (ت ١٣٤٥هـ).
٦٤- السيد أبو تراب الخونساري (ت ١٣٤٦هـ).
٦٥- الشيخ راضي الخالصي الكاظمي (ت ١٣٤٧هـ).
٦٦- السيد حسين بن عباس الحسيني الرودبادي (ت ١٣٤٩هـ).
٦٧- الشيخ محمد رضا بن محمد جواد الدزفولي (ت ١٣٥٢هـ).
٦٨- السيد حسين بن حسن العلوي العريضي (ت ١٣٥٢هـ).

٦٩- الشيخ موسى بن عبد الله بوخمسين الأحسائي (ت ١٣٥٣هـ).
٧٠- السيد عبد الباقي بن محمد باقر الموسوي الشيرازي (ت ١٣٥٤هـ).
٧١- السيد حسن الصدر الكاظمي (ت ١٣٥٤هـ)، سماه: وسائل الرسائل.
٧٢- الشيخ أسد الله بن علي أكبر الزنجاني (ت ١٣٥٤هـ).
٧٣- الشيخ أحمد بن محمد طاهر سبط الشيخ الدزفولي (ت ١٣٥٥هـ).
٧٤- السيد محمدهاشم بن جلال الدين الخونساري (ت حدود ١٣٥٦هـ).
٧٥- السيد أبو الحسن بن محمد الحسيني التبريزي (ت ١٣٥٧هـ).
٧٦- الشيخ عبد المحمد بن حسن زاير دهام (ت ١٣٥٧هـ). « كتبها من تقرير بحث أستاذه الخراساني صاحب الكفاية »[٧].
٧٧- السيد محمد هاشم بن عبد الله الموسوي الطسوجي التبريزي (ت ١٣٥٨هـ).
٧٨- الشيخ هادي بن غدير الطرفي (ت ١٣٥٨هـ).
٧٩- الشيخ محمد تقي بن يوسف الرشتي (ت ١٣٥٩هـ).
٨٠- السيد محمد بن عبد الكريم الموسوي السراهي (ت ١٣٦٣هـ)، أسماه: مصباح الوسائل في شرح الرسائل.
٨١- السيد محمد باقر بن محمد علي القاضي التبريزي (ت ١٣٦٦هـ)، واسمه: مخزن الفوائد في حاشية الفرائد.
٨٢- الشيخ محمد كاظم الشيرازي (ت ١٣٦٧هـ).
٨٣- السيد هادي بن علي الخراساني الحائري (ت ١٣٦٨هـ).
٨٤- الشيخ فتّاح التبريزي (ت ١٣٧٢هـ).
٨٥- السيد محمد الرضي بن زين العابدين النقوي الخونساري (ت ١٣٧٤هـ).
٨٦- الشيخ جعفر محبوبة النجفي (ت ١٣٧٨هـ).
٨٧- الشيخ عبد الكريم آل الشيخ أحمد الجزائري النجفي (ت ١٣٨٢هـ).
٨٨- الشيخ علي بن محمود سماكة الحلي (ت ١٣٩٠هـ).
٨٩- الشيخ محمد حسين بن محمد جعفر التبريزي (ت ١٣٩٢هـ).
٩٠- الشيخ أحمد بن ملا حسين العلومي اليزدي (ت ١٣٩٣هـ).
٩١- الشيخ محمد باقر بن محمد مهدي سعدي الزنجاني (ت ١٣٩٤هـ).

(٧) الذريعة: ٦ / ١٥٨.

٩٢- الميرزا أحمد بن محمد حسن الاشتياني (ت ١٣٩٥هـ).
٩٣- الشيخ محمد أمين بن محمد بني الأفغاني (ت ١٣٩٨هـ).
٩٤- السيد مسلم بن حمود الحسيني الحلي (ت ١٤٠٤هـ).
٩٥- السيد عبد الله الطاهري الشيرازي (ت ١٤٠٥هـ)، أسماه: عمدة الوسائل في الحاشية على الرسائل.
٩٦- السيد محمد علي بن أحمد الطباطبائي الحكيم.
٩٧- السيد محمد باقر بن عبد الله الطاهري الشيرازي.
٩٨- السيد محمدهادي بن محمد رضا الخرسان النجفي.
٩٩- السيد محمد صادق بن محمد رضا الخرسان النجفي.

وغيرهم.

شروح الكفاية:
١- الشيخ محمد بن عبد الله الزنجاني (ت ١٣٢٥هـ).
٢- الشيخ علي بن نعمة الموسوي الدزفولي (ت ١٣٣٠هـ).
٣- الشيخ علي الجنابذي (ت ١٣٣٢هـ).
٤- الشيخ علي بن زين العابدين الروشناوندي الكون آبادي (ت ١٣٣٢هـ).
٥- الشيخ علي القوجاني (ت ١٣٣٣هـ). تلميذ المؤلف ومقرر درسه، طبع شرحه في طهران بهامش الكفاية سنة ١٣٤١هـ.
٦- الشيخ حسن علي البدر القطيفي (ت ١٣٣٤هـ).
٧- الشيخ عبد الحسين آل أسد الله التستري الكاظمي (ت ١٣٣٦هـ)، وعنوانه (الهداية في شرح الكفاية)، طبع الجزء الأول منه ببغداد سنة ١٣٣٠هـ.
٨- الشيخ أبو تراب بن موسى الكلباسي (ت ١٣٣٧هـ).
٩- السيد محمود شمس الدين بن شرف الدين علي الحسيني المرعشي (ت ١٣٣٨هـ).
١٠- الشيخ مهدي الخالصي الكاظمي (ت ١٣٤٣هـ)، طبعت حاشيته مع الكفاية ببغداد سنة ١٣٢٨هـ، وهي أول حاشية للكفاية برزت في عالم الطبع.

١١- الشيخ حسين بن عبد الكريم الكاظمي (ت ١٣٤٨هـ).
١٢- الشيخ محمد الشهير بسلطان العراقي من تلامذة الميرزا محمد تقي الشيرازي المتوفى سنة ١٣٣٨هـ، وحاشيته من الشروح المطبوعة.
١٣- الميرزا حسن بن عزيز الله الرضوي القمي (ت ١٣٥٢هـ)، وعنوانه: نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول.
١٤- الشيخ محمد تقي الكلبايكاني البصير (ت ١٣٥٢هـ).
١٥- الشيخ محمد علي بن محمد جعفر القمي (ت ١٣٥٤هـ)، طبعت حاشيته سنة ١٣٤٤هـ.
١٦- الميرزا علي الايرواني (ت ١٣٥٤هـ)، واسمه: نهاية النهاية في شرح الكفاية.
١٧- الشيخ أحمد بن محمد طاهر سبط الشيخ الدزفولي (ت ١٣٥٥هـ).
١٨- السيد أبو الحسن آل السيد دلدار علي النقوي (ت ١٣٥٥هـ). وعنوانه: الوقاية في شرح الكفاية.
١٩- السيد حيدر بن إسماعيل الصدر الكاظمي (ت ١٣٥٦هـ).
٢٠- الشيخ محمد بن محمد حسين الاشكوري (ت ١٣٥٦هـ)، واسمه: مصباح الأصول في شرح كفاية الأصول.
٢١- الشيخ أبو الهدى بن أبي المعالي الكلباسي (ت ١٣٥٦هـ).
٢٢- الشيخ محمد بن محمد كاظم الخراساني (المؤلف)، (ت ١٣٥٧هـ).
٢٣- الميرزا أبو الحسن المشكيني (ت ١٣٥٨هـ)، طبع شرحه بإيران على الحجر بهامش الكفاية سنة ١٣٦٤هـ.
٢٤- السيد محمد بن محمد حسين الحسيني النجف آبادي (ت ١٣٥٨هـ).
٢٥- السيد حسن بن أحمد الاشكذري اليزدي (ت ١٣٥٩هـ).
٢٦- الشيخ محمد حسين الكمپاني الاصفهاني (ت ١٣٦١هـ). واسم كتابه (نهاية الدراية في شرح الكفاية)، فرغ من تأليفه سنة ١٣٣٢هـ، وطبع الجزء الأول منه بطهران سنة ١٣٤١هـ والثاني والثالث سنة ١٣٤٤هـ، ثم أعيد طبعه، وهو من الشروح المهمة والكتب الأصولية المعتمدة.
٢٧- السيد محمد تقي بن مرتضى مفتي الشيعة الأردبيلي (ت ١٣٦١هـ).
٢٨- السيد مير علي بن حسن الحسيني التنكابني (ت ١٣٦٢هـ).
٢٩- الشيخ محمد إسماعيل بن محمد حسن بالبشمي (ت ١٣٦٣هـ).

٣٠- الشيخ محمد آقا نجفي (ت ١٣٦٣هـ).
٣١- الشيخ عبد الحسين بن محمد الجواد البغدادي (ت ١٣٦٥هـ).
٣٢- الشيخ حسن بن محسن الدجيلي (ت ١٣٦٦هـ).
٣٣- الشيخ محمد رضا بنهادي آل كاشف الغطاء (ت ١٣٦٦هـ).
٣٤- السيد هادي الخراساني الحائري (ت ١٣٦٨هـ)، واسمه: هداية الفحول في شرح كفاية الأصول.
٣٥- الشيخ محمد علي بن محمد جواد الشاه آبادي الأصفهاني (ت ١٣٦٩هـ).
٣٦- الميرزا رضي بن محمد حسن الزنوزي (ت ١٣٦٩هـ).
٣٧- الشيخ محمد بن أحمد الزنجاني (ت ١٣٦٩هـ).
٣٨- الشيخ محمد حسن بن محمدهادي الهندي (ت ١٣٦٩هـ).
٣٩- السيد أبو القاسم بن إبراهيم الموسوي الصفوي (ت ١٣٧٠هـ).
٤٠- السيد صدر الدين بن حسن الحسيني الكوبائي الهاطلي (ت ١٣٧٢هـ)، واسمه: شرح مطالب كفاية الأصول.
٤١- الميرزا مهدي بن جعفر الطهراني (ت ١٣٧٢هـ).
٤٢- الشيخ فتاح بن محمد علي التبريزي (ت ١٣٧٢هـ).
٤٣- السيد محمد الحجة الكوه كمري (ت ١٣٧٢هـ).
٤٤- الشيخ عبد الحسين الرشتي (ت ١٣٧٣هـ)، طبع شرحه في النجف الأشرف بجزأين.
٤٥- السيد محمد الرضي بن زين العابدين الخونساري (ت ١٣٧٤هـ).
٤٦- الشيخ محمد جواد بن طاهر الحجامي (ت ١٣٧٦هـ).
٤٧- الشيخ جعفر محبوبة صاحب «ماضي النجف وحاضره» (ت ١٣٧٨هـ).
٤٨- السيد حسين الحمامي النجفي (ت ١٣٧٩هـ).
٤٩- السيد آغا حسين البروجردي (ت ١٣٨٠هـ).
٥٠- الشيخ محمد بن علي الأراكي المعروف بسلطان العلماء (١٣٨٠هـ).
٥١- الشيخ خضر الدجيلي (ت ١٣٨٣هـ).
٥٢- الشيخ محمد طاهر بن عبد الظاهر المدرسي الأردبيلي (ت ١٣٨٤هـ).
٥٣- الشيخ علي محمد الأصفي البروجردي (ت ١٣٨٩هـ)، وهو باللغة الفارسية، وعنوانه: بهترين شرح كفاية.

٥٤- السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ)، وعنوان كتابه: (حقائق الأصول) طبع في النجف الأشرف بجزئين، وأعيد طبعه.

٥٥- الشيخ علي بن محمود سماكة الحلي (ت ١٣٩٠هـ).

٥٦- الميرزا عبد الله بن الميرزا مسيح الثاني الطهراني الجهل ستوني (ت ١٣٩١هـ).

٥٧- السيد محسن بن علي الجلالي (ت ١٣٩١هـ).

٥٨- الشيخ أحمد الكفائي ـ ابن المؤلف ـ (ت ١٣٩١هـ)، وتلقبه بالكفائي نسبة إلى كتاب أبيه (الكفاية).

٥٩- السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان.

٦٠- السيد محمد مهدي الاصفهاني الكاظمي (ت ١٣٩١هـ)، وعنوانه: صرف العناية في حل معضلات الكفاية.

٦١- الشيخهادي بن زين العابدين (ت ١٣٩١هـ).

٦٢- الشيخ محمد كاظم بن شمشاد الهندي (ت ١٣٩٢هـ).

٦٣- الشيخ محمد حسين بن محمد جعفر التبريزي الخياباني (ت ١٣٩٢هـ).

٦٤- الشيخ أحمد بن ملا حسين العلومي اليزدي (ت ١٣٩٣هـ).

٦٥- الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (ت ١٣٩٤هـ)، وعنوان كتابه: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول.

٦٦- الشيخ محمد باقر سعدي الزنجاني (ت ١٣٩٤هـ).

٦٧- السيد صادق بن ياسين الحسيني السعبري (ت ١٣٩٥هـ).

٦٨- الشيخ محمد علي التوحيدي التبريزي (ت ١٣٩٥هـ).

٦٩- الشيخ محمد حسين بن محمد باقر الآيتي القائيني البيرجندي (ت ١٣٩٥هـ).

٧٠- الشيخ محمد إبراهيم بن علي الكرباسي (ت ١٣٩٦هـ).

٧١- الشيخ علي بن محمد حسين النائيني (ت ١٣٩٧هـ).

٧٢- السيد محمد علي بن محمد باقر القاضي التبريزي (ت ١٣٩٩هـ).

٧٣- الأستاذ يحيى بن مير أحمد الجواهري (ت ١٤٠٠هـ).

٧٤- السيد محمد حسين بن محمد القاضي التبريزي (ت ١٤٠٢هـ).

٧٥- الشيخ محمد باقر بن أحمد الاشتياني الطهراني (ت ١٤٠٤هـ).

٧٦- السيد مسلم بن حمود الحسيني الحلي (ت ١٤٠٤هـ).

٧٧- السيد جمال الدين بن أبي القاسم الخوئي (ت ١٤٠٤هـ).

٧٨- الشيخ عبد المنعم بن حسين الفرطوسي (ت ١٤٠٤هـ).
٧٩- السيد عبد الصاحب بن محسن الحكيم (ت ١٤٠٥هـ).
٨٠- الشيخ محمد الفاضل القائييني (ت ١٤٠٥هـ).
٨١- الشيخ خليل ياسين العاملي (ت ١٤٠٥هـ).
٨٢- السيد جعفر بن محمد المرعشي (ت ١٤٠٧هـ).
٨٣- الإمام السيد روح الله الخميني (ت ١٤٠٩هـ)، وعنوان كتابه: (أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية)، طبع بإيران سنة ١٤١٣هـ.
٨٤- السيد عبد الكريم علي خان النجفي (ت ١٤١٠هـ)، واسم شرحه (معالم الوصول إلى كفاية الأصول)، طبع الجزء الأول منه بلبنان سنة ١٤٠١هـ.
٨٥- السيد مرتضى الفيروزآبادي (ت ١٤١٠هـ)، واسمه (عناية الأصول في شرح كفاية الأصول)، طبع بستة مجلدات.
٨٦- الشيخ عبد الحسين بن شعبان الكيلاني الفقيهي (ت ١٤١٠هـ).
٨٧- السيد شهاب الدين المرعشي (ت ١٤١١هـ) واسم كتابه (مصباح الهداية في شوارع الكفاية).
٨٨- السيد أحمد بن علي أصغر المرعشي (ت ١٤١٢هـ).
٨٩- الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي، وعنوان كتابه: وسيلة الوصول إلى كفاية الأصول.
٩٠- الشيخ محمد الكرمي، وله حاشيتان:
- طريق الوصول إلى كفاية الأصول، طبع بأربعة مجلدات.
- الهداية في توضيح الكفاية، بخمسة مجلدات.
٩١- السيد محمد جعفر الجزائري الشوشتري (المروّج)، وعنوانه (منتهى الدراية في توضيح الكفاية) طبع في النجف الأشرف سنة ١٣٨٨هـ.
٩٢- السيد محمد علي الحمامي.
٩٣- السيد محمد المهدي الشيرازي، وعنوانه: الوصول إلى كفاية الأصول.
٩٤- السيد عبد الكريم بن محمد علي الكشميري.
٩٥- السيد محمد كلانتر.
٩٦- الشيخ محمد آصف الأصفي المحسني الأفغاني.

٩٧- السيد محمد صادق الروحاني القمي.
٩٨- الميرزا علي الغروي التبريزي.
٩٩- السيد محمد علي بن أحمد الطباطبائي الحكيم.
١٠٠- السيد محمد سعيد بن محمد علي الطباطبائي الحكيم.
١٠١- السيد محمد رضا بن حسن الخرسان.
١٠٢- السيد محمد صادق بن محمد رضا الخرسان.
١٠٣- السيد محمدهادي بن محمد رضا الخرسان.
١٠٤- الشيخ عبد العالي بن محمد حسن المظفر.
١٠٥- الشيخ عبد الباقي بن أبي القاسم البهبهاني، له حاشيتان، إحداهما باللغة العربية والأخرى باللغة الفارسية.

وغيرهم كثير.

شروح أصول الفقه:

- السيد محمدهادي بن محمد رضا الخرسان، وعنوانه: شرح أصول الفقه.

شروح الحلقات:

- الشيخ باقر الايرواني، بعنوان: (الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني) طبع في إيران بأربعة مجلدات سنة ١٤١٥هـ.

٣- تقريرات الأساتذة:

قال شيخنا الطهراني في (الذريعة)[٨]:

«التقريرات عنوان عام لبعض الكتب المؤلفة من أواخر القرن الثاني عشر وبعده حتى اليوم، وهو نظير (الأمالي) في كتب الحديث للقدماء.

والفرق أن الأمالي كانت تكتب في مجلس إملاء الشيخ الحديث عن كتابه أو عن ظهر قلبه، وكان السامع يصدر الكتاب باسم الشيخ، ويعد من تصانيف الشيخ، بخلاف (التقريرات) فإنها مباحث علمية يلقيها الأستاذ على تلاميذه عن

(٨) الذريعة: ٤ / ٣٦٦ - ٣٦٧.

ظهر القلب ويعيها التلاميذ في حفظهم، ثم ينقلونها إلى الكتابة في مجلس آخر، ويعد من تصانيفهم.

والذي لابد من ذكره هـو أن كتب التقريرات أكثر من أن يستقصيها أحد، ولا سيما التقريرات الأصولية التي كتبها تلاميذ شريف العلماء، وصاحبي (الضوابط) و(الفصول) في كربلاء، وتلاميذ العلامة الأنصاري، ومن بعده في النجف الأشرف وسامراء، ومشهد الرضا وقم وغيرها، فقد أنهيت المشاهير الأفاضل من تلاميذ آية الله سيدنا المجدد الشيرازي في كتابي (هدية الرازي) إلى نيف وخمسمائة، وقد سمعت من أحصى تلاميذ شيخنا الأستاذ الأعظم المولى محمد كاظم الخراساني في الدورة الأخيرة في بعض الليالي بعد الفراغ من الدرس أنه زادت عدتهم على الألف والمائتين، وكان كثير منهم يكتب تقريراته، وجمع منهم كانوا أصدقائي ورأيت تقريراتهم الكثيرة في الكراريس والمجلدات، وتوجد تقريرات كثيرة لم يشخص مقررها أبداً».

وسأقتصر -هنا- على ذكر أسماء بعض أولئك الذين كتبوا تقريرات أساتذتهم، مبتدءاً بالأستاذ الأعظم الشيخ الأنصاري ومنتهياً بأستاذنا المحقق السيد الخوئي.

الأستاذ الشيخ مرتضى الأنصاري ١٢٨١هـ:

١- السيد أبو القاسم كلانتر ١٢٩٢هـ، وعنوان تقريراته: مطارح الأنظار.
٢- السيد حسين الكوه كمري ١٢٩٩هـ.
٣- الشيخ حسين قلي بن رمضان الشوندي الدرجزيني ١٣١١هـ.
٤- السيد محمد تقي بن كاظم الحسيني الفوشتكي السبزواري ١٣١٢هـ.
٥- السيد محمد طاهر بن إسماعيل الموسوي الدزفولي ١٣١٨هـ.

الأستاذ السيد محمد حسن الشيرازي ١٣١٢هـ:

١- السيد محمد بن هـاشم الموسوي الشرموطي ١٣٠٨هـ.
٢- الشيخ مهدي بن ناصر القرشي ١٣١٢هـ.
٣- الآقا رضا الهمداني ١٣٢٢هـ.
٤- الشيخ إبراهيم بن علي المحلاتي الشيرازي ١٣٣٦هـ.
٥. السيد حسن الصدر الكاظمي ١٣٥٤هـ. كتب تقريرات أستاذيه الأنصاري والشيرازي وتلامذتهما الأعلام وعنونه بـ(اللوامع).

الأستاذ الميرزا حبيب الله الرشتي ١٣١٢هـ:

١- الشيخ عبد الحسين الألموتي ١٣٠٦هـ.

٢- الشيخ عباس الرشتي بعد ١٣١٠هـ.

٣- الشيخ إبراهيم الرشتي حدود ١٣٢٠هـ.

٤- الشيخ عبد الحسين بن جعفر المهرجردي ١٣٤٥هـ.

الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخراساني ١٣٢٩هـ:

١- الشيخ علي الكون آبادي ١٣٣٢هـ.

٢- الشيخ علي القوچاني ١٣٣٣هـ.

٣- السيد محمد صادق بن محمد باقر الحجة الطباطبائي الحائري ١٣٣٧هـ.

٤- السيد رضا الكاهاني ١٣٥٨هـ.

الأستاذ الميرزا محمد حسين النائيني ١٣٥٥هـ:

١- الشيخ محمد علي الكاظمي ١٣٦٥هـ طبع تقريره بعنوان: فوائد الأصول.

٢- السيد علي مدد ١٣٨٤هـ.

٣- الشيخ علي بن الميرزا النائيني ١٣٩٧هـ.

٤- السيد أبو القاسم الخوئي ١٤١٣هـ طبع تقريره بعنوان: أجود التقريرات.

الأستاذ الآغا ضياء الدين العراقي ١٣٦١هـ:

١- السيد محسن الطباطبائي الحكيم ١٣٩٠هـ.

٢- الشيخ محمد تقي البروجردي ١٣٩١هـ طبع بعنوان: نهاية الأفكار.

٣- الشيخ إبراهيم الكرباسي ١٣٩٦هـ طبع بعنوان: منهاج الأصول.

٤- الشيخ هاشم الآملي ١٤١٣هـ نشر باسم: بدائع الأفكار.

الأستاذ السيد محمد باقر الصدر ١٤٠٠هـ:

١- السيد كاظم الحائري، وعنوانه: مباحث الأصول.

٢- السيد محمود الهاشمي، وعنوانه: بحوث في علم الأصول.

الأستاذ السيد روح الله الخميني ١٤٠٩هـ:

١- الشيخ جعفر السبحاني، باسم: تهذيب الأصول.

الأستاذ السيد أبو القاسم الخوئي ١٤١٣هـ:

١- السيد علي الشاهرودي ١٣٧٦هـ بعنوان: دراسات في أصول الفقه.
٢- أستاذنا الشيخ محمد تقي الايرواني - حفظه الله -.
٣- الشيخ محمد تقي الجواهري.
٤- الميرزا علي الغروي التبريزي.
٥- السيد علي الحسيني السيستاني.
٦- الشيخ محمد إسحاق الفياض، واسمه: محاضرات في أصول الفقه.
٧- السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهبودي، وعنوانه: مصباح الأصول.
٨- السيد أبو القاسم الكوكبي الباغميشة، عنوانه: مباني الاستنباط.
٩- السيد علاء الدين بحر العلوم، باسم: مصابيح الأصول.
١٠- الشيخ فخر الدين الزنجاني، بعنوان: جواهر الأصول.

٤- المؤلّفات المستقلة:

١- الشيخ المفيد: محمد بن محمد النعمان الحارثي البغدادي ٤١٣هـ، التذكرة بأصول الفقه.
٢- الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي ٤٣٦هـ:
- الذريعة إلى أصول الشريعة.
- الخلاف في أصول الفقه.
٣- أبو يعلى: سلاّر بن عبد العزيز الديلمي ٤٤٨هـ، التقريب في أصول الفقه.
٤- شيخ الطائفة: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ٤٦٠هـ، عدة الأصول.
٥- ابن زهرة: السيد أبو المكارم حمزة بن علي الحلبي ٥٨٥هـ غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع (القسم الأول).
٦- سديد الدين: الشيخ محمود بن علي الحمصي شيخ منتجب الدين علي بن بابويه القمي المتوفى بعد سنة ٥٨٥هـ، المصادر.
٧- المحقق الحلي: أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي ٦٧٦هـ:
- معارج الأصول.
- نهج الوصول إلى معرفة الأصول.

٨- الشيخ أبو زكريا يحيى بن سعيد الهذلي الحلي ٦٩٠هـ، المدخل في أصول الفقه.

٩- العلامة الحلي: جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي ٧٢٦هـ:

- مبادئ الوصول إلى علم الأصول.
- تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول.
- نهاية الوصول إلى علم الأصول.
- نهج الوصول إلى علم الأصول.
- منتهى الوصول إلى علم الكلام والأصول.

١٠- الشهيد الأول: محمد بن مكي العاملي ٧٨٦هـ جامع البين في قواعد الشرحين، جمع فيه بين شرحي تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول للسيدين الأعرجي: عميد الدين وضياء الدين.

١١- الشهيد الثاني: زين الدين بن علي العاملي ٩٦٦هـ، تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع الأحكام الشرعية.

١٢- الشيخ حسن العاملي ١٠١١هـ، معالم الدين (القسم الأول).

١٣- الشيخ البهائي: محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي ١٠٣١هـ، زبدة الأصول.

١٤- الملا عبد الله التوني ١٠٧١هـ، الوافية في الأصول.

١٥- المحدث الاسترآبادي: الميرزا محمد أمين ١٠٣٣هـ، الفوائد المدنية.

١٦- المحدث الكركي: الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي ١٠٧٦هـ،هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار.

١٧- الشيخ فخر الدين الطريحي ١٠٨٥هـ، الاثنا عشرية، تشتمل على اثني عشر مبحثاً من مباحث أصول الفقه.

١٨- الفيض الكاشاني: محمد بن مرتضى ١٠٩١هـ:

- الأصول الأصلية.
- نقد الأصول الفقهية.

١٩- الوحيد البهبهاني: محمد باقر بن محمد أكمل ١٢٠٨هـ، الفوائد الحائرية.

٢٠- المولى النراقي (الأب): محمد مهدي بن أبي ذر ١٢٠٩هـ:

- تجريد الأصول.
- جامعة الأصول.

٢١- السيد بحر العلوم: محمد مهدي بن مرتضى ١٢١٢هـ، الفوائد الأصولية.
٢٢- السيد أحمد بن محمد العطار البغدادي ١٢١٥هـ أصول الفقه.
٢٣- الشيخ جعفر الكبير: جعفر بن خضر المالكي صاحب كشف الغطاء ١٢٢٧هـ، غاية المأمول في علم الأصول.
٢٤- السيد الأعرجي: محسن بن حسن الحسيني الكاظمي ١٢٢٨هـ، المحصول في الأصول.
٢٥- آل حيدر: الشيخ محمد علي بن حيدر، بعد سنة ١٢٢٩هـ، وافية الأصول، فرغ منه عام ١٢٢٩هـ.
٢٦- الميرزا القمي: أبو القاسم الجيلاني ١٢٣١هـ القوانين المحكمة.
٢٧- السيد ولدار علي بن محمد معين النقوي ١٢٣٥هـ:
- أساس الأصول.
- منتهى الأفكار.

٢٨- الشيخ محمد شفيع الاسترابادي بعد سنة ١٢٣٨هـ، أحسن الأصول، ألفه سنة ١٢٣٨هـ.
٢٩- الشيخ نصار بن حمد العبسي النجفي ١٢٤٠هـ، معتمد الأنوار.
٣٠- المولى النراقي (الإبن): أحمد بن محمد مهدي ١٢٤٥هـ:
- مناهج الوصول إلى علم الأصول.
- عين الأصول.
- أساس الإحكام في تنقيح عمد مسائل الأصول بالأحكام.

٣١- آل أسد الله: الشيخ إسماعيل بن أسد الله التستري الكاظمي ١٢٤٧هـ، المنهاج في الأصول.
٣٢- السيد عبد الفتاح المراغي ١٢٥٠هـ، عناوين الأصول.
٣٣- السيد القصير: محمد بن معصوم الخراساني ١٢٥٥هـ، أصول الفقه.
٣٤- السيد محمد تقي بن عبد الحي الحسيني الكاشاني ١٢٥٨هـ، تنقيح الأصول.

٣٥- الحاج محمد إبراهيم بن محمد الكلباسي ١٢٦٢هـ، إشارات الأصول.
٣٦- السيد إبراهيم بن محمد باقر القزويني ١٢٦٢هـ:
- ضوابط الأصول.
- نتائج الأفكار.
٣٧- الشهيد الثالث: الشيخ محمد تقي البرغاني ١٢٦٣هـ، عيون الأصول.
٣٨- الحاج محمد جعفر الاسترابادي الشريعتمدار ١٢٦٣هـ، مصابيح الأصول.
٣٩- الشيخ الأعظم: الشيخ مرتضى الأنصاري ١٢٧١هـ، فرائد الأصول (الرسائل).
٤٠- الشيخ أحمد بن محمد باقر التبريزي ١٢٧١هـ، أصول الفقه.
٤١- الآقا محمد مهدي بن محمد إبراهيم الكلباسي ١٢٧٨هـ، مصابيح الأصول.
٤٢- الشيخ طاهر بن عبد علي بن عبد الرسول الحجامي ١٢٧٩هـ، مسلم الوصول إلى علم الأصول.
٤٣- الشيخ محمد مهدي بن محمد جعفر الساروي المازندراني، بعد سنة ١٢٨٢هـ، جامع قواعد الفقه والأصول.
٤٤- آغا بن عابدين الشيرواني الدربندي ١٢٨٥هـ، خزائن الأصول.
٤٥- السيد محمد باقر القزويني ١٢٨٦هـ:
- مفاتيح الأصول.
- نخبة الأصول.
٤٦- الحاج عبدالرحيم النجف آبادي الاصفهاني من تلاميذ شريف العلماء المازندراني المتوفى سنة ١٢٤٥هـ حقائق الأصول، طبع في حياة المؤلف سنة ١٢٨٦هـ.
٤٧- السيد محمد تقي بن محمد رضا بحر العلوم ١٢٨٩هـ، قواعد الأصول.
٤٨- السيد حسين بن رضا الموسوي الجزائري ١٢٩١هـ، أصول الفواكه.
٤٩- الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمي حدود سنة ١٢٩٢هـ، ذخائر الأصول.

٥٠- الخليلي: الميرزا إسماعيل بن الميرزا خليل الطهراني ١٢٩٧هـ، غصون الأيكة الغروية في الأصول الفقهية.
٥١- السيد حسن بن محمد الكوه كمري ١٢٩٩هـ، بشرى الوصول إلى علم الأصول.
٥٢- السيد حسن بن محمد القائيني قبل سنة ١٣٠٠هـ، الأبصار.
٥٣- السيد محمد مهدي القزويني الحلي ١٣٠٠هـ، آيات الوصول إلى علم الأصول.
٥٤- الشيخ محمد باقر بن محمد تقي الطهراني ١٣٠١هـ، لب الأصول.
٥٥- الفاضل الأيرواني: الشيخ محمد بن محمد باقر ١٣٠٦هـ، أصول الفقه.
٥٦- السيد علي بن عبد الكريم الطباطبائي البروجردي ١٣٠٦هـ، مباحث أصول الفقه.
٥٧- الشيخ محمد بن جعفر شرع الإسلام ١٣٠٦هـ، الفذلكات في الأصول.
٥٨- الشيخ أحمد النجفي الكبير الشبستري ١٣٠٦هـ، منتهى الأصول.
٥٩- الشيخ أحمد بن مصطفى الخوئيني ١٣٠٧هـ، معراج الوصول في علم الأصول.
٦٠- آغا حسين بن علي البارفروشي ١٣٠٨هـ، أصول الفقه.
٦١- السيد أحمد بن حسين التفريشي، حدود سنة ١٣٠٩هـ، ينابيع الأصول.
٦٢- السيدهاشم بن أحمد آل السيد سلمان الأحسائي ١٣٠٩هـ، أنموذج الحق المبين.
٦٣- السيد عبد الكريم بن حسين الموسوي الجزائري ١٣١٠هـ حقائق الأصول.
٦٤- الشيخ محمد علي بن أحمد القراجه داغي التبريزي حدود سنة ١٣١٠هـ، التنقيحات الأصولية.
٦٥- الشيخ محمود بن جعفر الميثمي ١٣١٠هـ:
- جوامع الشتات.
- قوامع الفضول.

٦٦- السيد فتاح السرابي التبريزي ١٣١١هـ، أصول الفقه.
٦٧- المولى عبد الله بن نجم الدين الفاضل القندهاري ١٣١١هـ، تحرير الأصول.
٦٨- الميرزا حبيب الله الرشتي ١٣١٢هـ، بدائع الأصول.
٦٩- الشيخ عبد الرحيم بن محمد علي المجلسي التستري ١٣١٣هـ، أصول الفقه.
٧٠- السيد ضياء الدين محمد حسين الشهرستاني ١٣١٥هـ غاية السؤول في علم الأصول.
٧١- السيد محمد هاشم بن زين العابدين الخونساري ١٣١٨هـ، أصول آل الرسول.
٧٢- الشيخ علي نقي بن محمد حسين الغروي ١٣٢١هـ:
- جامع الأصول.
- عين الأصول.
٧٣- الشيخ غلام حسين بن علي أصغر الدربندي ١٣٢٢هـ حدائق الأصول.
٧٤- السيد عبد الرحمن بن أبي القاسم الطباطبائي ١٣٢٢هـ مصابيح المناهج.
٧٥- الشيخ محمد الفاضل الشربياني ١٣٢٢هـ أصول الفقه.
٧٦- الشيخ محمد باقر المازندراني ١٣٢٢هـ، مجمع الأصول.
٧٧- السيد محمد بن هاشم الهندي ١٣٢٣هـ حقائق الأصول.
٧٨- الشيخ هاشم بن زين العابدين التبريزي ١٣٢٣هـ أصول الفقه.
٧٩- الشيخ محمد حسن بن عبد الله المامقاني ١٣٢٣هـ، بشرى الوصول إلى أسرار علم الأصول.
٨٠- الشيخ محمد طه نجف ١٣٢٣هـ، الفوائد الأصولية.
٨١- الشيخ محمد شريف بن محمد يوسف التنكابني ١٣٢٦هـ، عواطف الأصول.
٨٢- الشيخ عبد الله بن أحمد الكاوندي الزنجاني ١٣٢٧هـ:
- الإشارات.
- تسهيل الوصول إلى علم الأصول.

٨٣- الشيخ علي بن عبد الله العلياري ١٣٢٧هـ:
- مشكاة الوصول إلى علم الأصول.
- مناهج الأحكام في أصول الفقه.

٨٤- الشيخ أبو طالب فخر الدين بن أبي القاسم الزنجاني ١٣٢٩هـ، المقابيس.

٨٥- الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني ١٣٢٩هـ:
- كفاية الأصول.
- فوائد الأصول.

٨٦- الشيخ محمد علي بن محمد حسن الإمامي الخونساري ١٣٣٢هـ، أصول الفقه.

٨٧- الشيخ عبد الهادي شليلة البغدادي ١٣٣٣هـ، غاية المأمول في علمي الفقه والأصول.

٨٨- الشيخ محمد علي بن محمد نصير الدين الجهاردهي ١٣٣٤هـ، أصول الفقه.

٨٩- الميرزا حسن بن محمد باقر القره داغي التبريزي ١٣٣٨هـ، تشريح الأصول.

٩٠- الشيخ علي بن حسين الأعسم ١٣٣٩هـ، مناهل الأصول.

٩١- السيد محمد بن فضل الله الموسوي الساروي الطبرستاني ١٣٤٢هـ، أنوار الأصول.

٩٢- السيد حسن بن أحمد الحسيني الكاشاني ١٣٤٢هـ، مفتاح مقفلات الأصول.

٩٣- الشيخ إسماعيل بن محمد علي المحلاتي ١٣٤٣هـ:
- لباب الأصول بإسقاط القشور والفضول.
- نفائس الفوائد في مهمات أصول الفقه.

٩٤- الشيخ مهدي الخالصي الكاظمي ١٣٤٣هـ، العناوين.

٩٥- الشيخ مهدي بن محمد علي الأصفهاني، الأرائك طبع بإيران سنة ١٣٤٤هـ.

٩٦- الشيخ أبو القاسم بن حسن المامقاني ١٣٥١هـ، غاية المأمول في علم الأصول.

٩٧- السيد محمد شريف بن محمد حسن الموسوي الشيرازي ١٣٥٢هـ، مرآة الأصول.

٩٨- السيد حسن الصدر ١٣٥٤هـ، حدائق الأصول.

٩٩- الشيخ عبد الكريم بن محمود مغنية العاملي ١٣٥٤هـ أصول الفقه.

١٠٠- الشيخ عبد الكريم اليزدي ١٣٥٥هـ، درر الفوائد.

١٠١- الشيخ محمد علي بن جعفر الحائري ١٣٥٨هـ، مختارات الأصول.

١٠٢- السيد محمد هاشم بن عبد الله الموسوي الطسوجي التبريزي ١٣٥٨هـ، مجالس الأصول.

١٠٣- السيد مهدي بن مصطفى الحسيني المعروف (بدايع نكار) ١٣٦٠هـ، بدايع الوصول إلى علم الأصول.

١٠٤- الآقا ضياء الدين العراقي ١٣٦١هـ، مقالات الأصول.

١٠٥- الشيخ محمد إسماعيل بن علي نقي التبريزي ١٣٦٢هـ أو ١٣٦٧هـ تبصرة الأصول.

١٠٦- الشيخ جعفر بن محمد النوجه دهي حدود سنة ١٣٦٤هـ، روائع الأصول.

١٠٧- الشيخ عبد الحسين بن جواد مبارك النجفي ١٣٦٤هـ، نتائج الأصول.

١٠٨- الشيخ محمد حرز الدين صاحب معارف الرجال ١٣٦٥هـ مصادر الأصول.

١٠٩- الشيخ مهدي بن محمد علي ثقة الإسلام الاصفهاني ١٣٦٧هـ، الأرائك.

١١٠- الشيخ محمد بن علي أكبر الفيض القمي ١٣٧٠هـ مطلع الشموس.

١١١- السيد عقيل بن عبد الرزاق الخلخالي ١٣٧٠هـ، جواهر الأصول.

١١٢- الشيخ عبد الحسين الرشتي ١٣٧٣هـ، ثمرات الأصول.

١١٣- السيد محمد الرضي بن زين العابدين الخونساري ١٣٧٤هـ، رفرف الأصول.

١١٤- السيد محمد باقر بن إسماعيل الرضوي الكاشاني ١٣٨١هـ، حل معاقد الأصول.

١١٥ - الشيخ حسن بن علي الخاقاني النجفي ١٣٨١هـ، التحقيقات الحقيقية.
١١٦ - أستاذنا الشيخ محمد رضا المظفر ١٣٨٣هـ، أصول الفقه.
١١٧ - السيد محمد جواد بن محمد تقي الطباطبائي التبريزي ١٣٨٧هـ أصول الفقه.
١١٨ - السيد ميرزا حسن البجنوردي ١٣٩٥هـ منتهى الأصول.
١١٩ - السيد محمود الشاهرودي ١٣٩٦هـ علم أصول الفقه.
١٢٠ - السيد حسين مكي العاملي ١٣٩٧هـ، قواعد استنباط الأحكام.
١٢١ - الشيخ محمد جواد مغنية العاملي، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد.
١٢٢ - الشيخ فرج العمران القطيفي، مرشد العقول في علم الأصول.
١٢٣ - أستاذنا الشهيد السيد محمد باقر الصدر ١٤٠٠هـ:
- غاية الفكر.
- المعالم الجديدة.
- دروس في علم الأصول.
١٢٤ - السيد هاشم معروف ١٤٠٤هـ، أصول الفقه الجعفري.
١٢٥ - السيد عبد الأعلى السبزواري ١٤١٤هـ، تهذيب الأصول.
١٢٦ - السيد علي نقي الحيدري، أصول الاستنباط.
١٢٧ - السيد محمد حسين بن علي الكشميري، معارج الأصول.
١٢٨ - السيد جمال الدين بن ضياء الدين الحسيني الطهراني، المحصول في فن الأصول.
١٢٩ - الشيخ أحمد بن الحاج كاظم البهادلي، محاضرات في أصول الفقه.
١٣٠ - الشيخ نور الدين بن محمد صالح الجزائري النجفي، النمط الأوسط.
١٣١ - الشيخ محمد إبراهيم الجناتي، النفحات العلمية في أصول فقه الإمامية.
١٣٢ - السيد محمد سعيد بن محمد علي الطباطبائي الحكيم، المحكم في أصول الفقه.
١٣٣ - الشيخ محمدهادي بن محمد أمين الطهراني، الإتقان.
١٣٤ - السيد محمد بن آغا حسين الموسوي الشاهرودي، تحرير الأصول.
١٣٥ - السيد أبو القاسم بن محمد رضا الشيرازي، دقائق الأصول.
١٣٦ - السيد محمد بن سلطان الكلانتر، دراسات في أصول الفقه.

١٣٧ - السيد محمد كاظم بن علي السرابي، الدروس الجامعة في أصول الفقه.
١٣٨ - السيد محمد باقر بن علي أصغر الحسني السلطاني، الفوائد الفاطمية.
١٣٩ - السيد محمد جعفر المروّج، نتائج الأفكار.
١٤٠ - كفاية الأصول، مشترك بين:
- الشيخ محمد الأشرفي.
- السيد صالح المدرس.

وغيرها.

وهناك مؤلفات مستقلة ذات لون آخر، وهي غير قليلة أيضاً، أمثال:

١ - طريق استنباط الأحكام، للمحقق الكركي الشيخ علي بن الحسين العاملي ٩٤٠هـ.
٢- رسالة في كيفية استنباط الأحكام في زمن الغيبة، للشيخ حيدر بن محمد الشيرواني، بعد سنة ١١٢٩هـ.
٣- الاستعداد لتحصيل ملكة الاجتهاد، للسيد محمد مهدي القزويني الحلي ١٣٠٠هـ.
٤- تعريف علم الأصول، للشيخ عبد الحسين بن علي اليزدي الطالقاني ١٣٢٣هـ.
٥- دلالة الألفاظ العربية بين علماء اللغة والأصوليين حتى نهاية القرن السادس الهجري، للدكتور حسن بن محمد تقي الحكيم ١٤١٥هـ.
٦- مآخذ على الشيخ مرتضى الأنصاري، للشيخ محمد بن مهدي اللاكاني الرشتي.
٧- ما أخذ الآخوند الخراساني من غيره، للشيخ اللاكاني أيضاً.
٨- المدخل إلى أصول الفقه الجعفري، للشيخ يوسف عمرو العاملي.
٩- مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، للشيخ محمد بن عبد الحسن الغراوي.
١٠ - الأسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، للسيد عمار أبو رغيف.

٥- الأراجيز والمنظومات:

ظاهرة نظم المتون العلمية أو الفكر العلمي بعامة من الظواهر المعروفة، في الأوساط العلمية الإسلامية.

وعلم أصول الفقه لا يختلف عن سائر العلوم الإسلامية في أخذ نصيبه من هـذه الظاهرة.

وسأذكر -هـنا- أمثلة من هـذا مبتدئاً بذكر اسم الناظم، ثم عنوان الأرجوزة أو المنظومة إن كان له ذكر في كتب الفهارس والتراجم:

١- الشيخ علي بن حسين آل محيي الدين ١١٣٥هـ.
٢- السيد محمد مهدي بحر العلوم ١٢١٢هـ، وعنوان منظومته: الدرة البهية في نظم رؤوس المسائل الأصولية.
٣- الشيخ أسد الله بن إسماعيل الدزفولي الكاظمي ١٢٣٧هـ وأرجوزته هـي نظم لزبدة الأصول للشيخ البهائي.
٤- الشيخ سليمان بن أحمد آل عبد الجبار القطيفي ١٢٦٦هـ.
٥- الشيخ حسن بن أحمد المحسني الفلاحي ١٢٧٢هـ.
٦- الشيخ عبد الله بن الحسن آل عبد الجبار القطيفي ١٢٩٢هـ، وعنوان أرجوزته: زهرة أرض الغري.
٧- الشيخ محمد صالح المازندراني الحائري المولود سنة ١٢٩٧هـ، واسم أرجوزته: سبيكة الذهب.
٨- السيد معز الدين محمد المهدي بن الحسن القزويني الحلي ١٣٠٠هـ، وسمى أرجوزته: السبائك المذهبة، بدأها بقوله:

يقول راجي عفو رب محسن   محمـد المهدي نجل الحسـن

وقال في تسميتها:

وسميتهـا لما بدت مهذبـة   كالشمس بالسبائك المذهبة

وقد شرحها الشيخ عبد الرحيم بن عبد الرحمن الكرمانشاهي الكركوتي المتوفى سنة ١٣٠٥هـ.

٩- السيد علي بن محمد الغريفي البحراني ١٣٠٢هـ.

١٠- الشيخ موسى شرارة العاملي ١٣٠٤هـ، أسماها الدرة المنظمة، مستهلاً إياها بقوله:

بسم الله خير مفتتح والحمد لله على ما قد منح

وقال في تسميتها:

سميتها بالدرة المنظمة حوت قوانين الأصول المحكمة

وعليها شرح لابنه الشيخ عبد الكريم بن موسى شرارة ١٣٣٢هـ.

١١- الواعظ الشيخ علي اليزدي ١٣١١هـ.

١٢- الشيخ محمد إبراهيم بن عبد الوهاب السبزواري، نظمها سنة ١٣١٣هـ.

١٣- السيد محمد باقر بن زين العابدين الخونساري ١٣١٣هـ.

١٤- الشيخ علي بن محمد علي آل حيدر ١٣١٤هـ.

١٥- الشيخ أحمد بن صالح آل طعان الستري البحراني ١٣١٥هـ وهي نظم لزبدة البهائي، وعنوانها: العمدة في نظم الزبدة.

١٦- الشيخ علي بن عبد الله المظفر ١٣١٦هـ.

١٧- الميرزا محمدهاشم بن زين العابدين الخونساري ١٣١٨هـ، واسمها: مباني الأصول، نشرت ضمن مجموعة رسائله سنة ١٣١٧هـ.

١٨- الشيخ عبد الهادي شليلة البغدادي ١٣٣٣هـ، عنوانها: الدرة المنتظمة.

١٩- الشيخ حسن علي البدر القطيفي ١٣٣٤هـ.

٢٠- الشيخ محمد حسن بن أحمد الجواهري ١٣٣٥هـ.

٢١- السيد مهدي بن محسن آل بحر العلوم، وله شرح عليها.

٢٢- السيد محمد صادق بن محمد باقر الحجة الطباطبائي ١٣٣٧هـ، اسمها: الروض المطلول.

٢٣- الشيخ محمد بن عبد العظيم الطهراني ١٣٥٠هـ، عنوانها: الدرر الغروية.

٢٤- السيد صدر الدين بن محمد أمين آل فضل الله العاملي ١٣٦٠هـ.

٢٥- الشيخ مهدي الأزري البغدادي ١٣٦١هـ.

٢٦- الشيخ محمد السماوي ١٣٧٠هـ اسمها: مناهج الأصول.
٢٧- الشيخ علي الجشي القطيفي ١٣٧٦هـ وهي نظم كفاية الأصول للآخوند الخراساني.

٦- الخلاصات والمختصرات:

وهي:

- إما متون أُلفت للطلبة المبتدئين.

- وإما خلاصات لكتب كبيرة.

تسهيلاً لحفظ الفكرة، وتمهيداً لدراسة أعلى.

١- الشيخ نجم الدين خضر بن شمس الدين محمد الحبل وردي، بعد سنة ٨٣٦هـ، حقائق الفرقان في خلاصة الأصول والميزان.
٢- الشيخ جعفر بن حسين التستري ١٣٠٣هـ، مبادئ الأصول.
٣- الشيخ عبد الله بن محمد علي الرايتي الكرماني ١٣٢٧هـ، خلاصة الأصول.
٤- الشيخ مهدي الخالصي الكاظمي ١٣٤٣هـ، تلخيص الرسائل.
٥- السيد محمد علي بن محمد حسين الشهرستاني الحائري ١٣٤٦هـ، منتخب الأصول.
٦- الشيخ يعقوب علي السرخه ديزجي الزنجاني ١٣٦٥هـ، خلاصة الأصول.
٧- السيد صدر الدين الصدر ١٣٧٣هـ، ملخص كتاب الفصول في علم الأصول.
٨- محمد مجتبى بن محمد حسين النوكاني ١٣٧٦هـ، الوجيز في الأصول.
٩- الشيخ محمد الفاضل القائييني ١٤٠٥هـ الوجيزة في الأصول.
١٠- الشيخ عز الدين الجزائري النجفي، الخلاصة في أصول الفقه.
١١- الميرزا علي المشكيني الأردبيلي، تحرير المعالم.
١٢- الشيخ علي أصغر بن رجب الروحاني النجف آبادي، قبسات العقول في مختصر علم الأصول.

١٣- الشيخ حسين مرعي والشيخ إسماعيل حريري، خلاصة الأصول.
١٤- الشيخ حسن الشيمساوي، مبادئ أصول الفقه.
١٥- عبد الهادي الفضلي (مؤلف هـذا الكتاب)، مبادئ أصول الفقه.

٧- المحاكمات:

وهو لون من البحث العلمي النقدي، يقوم على أساس من محاكمة الآراء من خلال الموازنة بين أدلتها ومناقشتها.

١- المحاكمات بين أصحاب القوانين والهداية والفصول، الشيخ حسين التربتي حدود سنة ١٣٠٠هـ.
- صاحب القوانين: الميرزا القمي.
- وصاحب الهداية (هداية المسترشدين في شرح معالم الدين): الشيخ محمد تقي الاصفهاني.
- وصاحب الفصول: الشيخ محمد حسين الاصفهاني أخو صاحب الهداية.

٢- محاكمات الأصول بين القوانين والفصول، الشيخ أحمد بن الحسين التفريشي ١٣٠٨هـ، طبع بإيران بعنوان (مقابيس الأصول).
٣- المحاكمات بين صاحبي القوانين والفصول، السيد عبد الصمد بن أحمد الموسوي الجزائري التستري ١٣٣٧هـ.
٤- المحاكمات بين صاحبي القوانين والفصول، الآقا منير بن الآقا جمال البروجردي ١٣٤١هـ.
٥- المحاكمات بين الكفاية والأعلام الثلاثة، محاضرات أصولية ألقاها الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني (ت ١٤٠٦هـ) ودونها نجله الشيخ محمد محمد طاهر الخاقاني.
والأعلام الثلاثة هـم:
- الميرزا محمد حسين النائيني.
- الآقا ضياء الدين العراقي.
- الشيخ محمد حسين الاصفهاني.

٨- الدراسات المقارنة:

وهي تلكم المؤلفات التي تضم مادتها المقارنة بين أصول الفقه الإمامي وأصول الفقه عند المذاهب الإسلامية الأخرى.

وأول من راد هـذا الموضوع هـو أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم في مؤلفه (الأصول العامة للفقه المقارن) الذي ألفه لطلبة الشرف في كلية الفقه بالنجف الأشرف.

٩- البحوث:

وأعني بها تلكم الدراسات التي لم تستقل بشكل كتاب أو رسالة، وإنما نشرت في مجلات علمية، وهي أمثال:

١- دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأصول، لزميلنا العزيز الشيخ محمد مهدي الأصفي، المنشور في مجلة (الفكر الإسلامي)، إصدار مجمع الفكر الإسلامي بقم، أعداد السنة الأولى ١٤١٤هـ.

٢- مع كتاب (دروس في علم الأصول) للشيخ حامد الظاهري، في العددين الخامس والسادس من السنة الثانية ١٤١٥هـ من مجلة الفكر الإسلامي.

٣- الشيخ الأنصاري رائد المدرسة الأصولية المعاصرة، للشيخ الأصفي، في العدد السابع من السنة الثانية ١٤١٥هـ من مجلة الفكر الإسلامي الخاص بالشيخ الأنصاري.

٤- قراءة في منهج البحث العلمي للأصول عند الشيخ الأنصاري، للدكتور عبد الزهرة البندر، العدد الخاص بالشيخ الأنصاري من مجلة الفكر الإسلامي.

٥- لمحات من معالم مدرسة الشيخ الأنصاري، السيد هـاشم الهاشمي، العدد الخاص بالشيخ الأنصاري من مجلة الفكر الإسلامي.

٦- مبتكرات الشيخ الأنصاري في الفقه والأصول، السيد نور الدين الجزائري، العدد الخاص بالشيخ الأنصاري من مجلة الفكر الإسلامي.

٧- دليل العقل في التشريع الإسلامي والتشريع الغربي، أبو الفضل عزتي،

العدد التاسع من السنة الثالثة ١٤١٦هـ من مجلة الفكر الإسلامي.

٨- جانب من حداثة المدرسة الأصولية للشهيد الصدر، الشيخ حامد الظاهري، العدد العاشر من السنة الثالثة ١٤١٦هـ من مجلة الفكر الإسلامي.

٩- نظرية حق الطاعة، السيد علي أكبر الحائري، العدد الثاني عشر من السنة الثالثة ١٤١٦هـ من مجلة الفكر الإسلامي.

١٠- الحركة الأخبارية وحقيقة الصراع الأصولي، السيد جودت القزويني. العدد الأول - السنة الأولى ١٤١٢هـ من مجلة (الفكر الجديد)، إصدار دار الإسلام بلندن.

المادة الثانية:

منهج البحث الأصولي

وفي المادة الثانية (مادة منهج البحث الأصولي) احتذى علماء أصول الفقه فيها سيرة الأقدمين من علماء العلوم الأخرى باتخاذ معطيات علم المنطق منهجاً للبحث.

وهو منهج بحث عام يشمل جميع حقول المعرفة، أي أنه لم يكن آنذاك لكل حقل معرفي منهج بحث خاص به، كما هـو الشأن في عصرنا هـذا.

ومنذ أن ثار الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (ت ١٦٥٠م) ثورته المعروفة على الفلسفة القديمة بوضع كتابيه المعروفين (المقال في المنهج) و (قواعد لهداية العقل) اتخذ المفكرون والباحثون في معظم الأكاديميات ومراكز الثقافة بمختلف أنحاء العالم من آرائه في المنهج، وبخاصة القواعد الأربع منه، والتي لخصها بالتالي:

القاعدة الأولى: «هي ألاّ أقبل أي شيء على أنه حقيقي إلاّ إذا تبينت انه كذلك باليقين».

القاعدة الثانية: «هي أن أقوم بتقسيم كل واحد من الصعوبات التي أفحصها إلى الأجزاء التي يمكن أن تقسم إليها والتي تحتاج إليها من أجل حلها على أحسن وجه».

القاعدة الثالثة: «وهي أن أسوق أفكاري وفقاً لترتيب ذلك بالابتداء بالأمور الأكثر بساطة وسهولة في المعرفة لأصاعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة حتى أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً مفترضاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع».

القاعدة الرابعة: «أن أقوم بإحصاءات ثابتة ومراجعات عامة على نحو أتأكد معه أنني لم أغفل شيئاً»[٩].

أقول: اتخذ ذلكم المعظم الذي تأثر بالثورة العلمية المشار إليها من هذه القواعد الخطوط العامة، والخطوات الأساسية في وضع المناهج الخاصة، فكان لكل حقل معرفي منهج خاص به.

وعلى هذا ـ وبسببه ـ تغير الوضع في برامج الدراسات الجامعية، بينما بقي الوضع على ما هو عليه في برامج الدراسات الحوزوية، وذلك لأنها بقيت مرتبطة بالفلسفة القديمة والمنطق القديم، أي أنها لم تتأثر بالثورة الثقافية الأوربية.

ولكن لي ـ هنا ـ ملاحظة لم يقدر لها أن أثيرت من قبل الآخرين، وتتلخص في أن الإضافة التي أضافها الفيلسوف ديكارت تنحصر في القواعد الثلاث الأخيرة، وذلك أن القاعدة الأولى التي تقول: « لا يتوصل إلى اليقين إلاّ باليقين ».

والتي يوضح الدكتور عبد الرحمن بدوي في (موسوعة الفلسفة)[١٠] معناها بقوله:

ومعنى القاعدة الأولى: أن على الإنسان من أجل بلوغ الحقيقة أن يتحرر أولاً من كل المعتقدات السابقة، وألا يقبل بعد ذلك على أنه حقيقة إلاّ ما هو بيّن للعقل.

والأمر يكون بيّناً للعقل إذا اتصف بصفتين: الوضوح والتمييز.

ويوضح ديكارت معنى هاتين الصفتين في كتابه الآخر (قواعد لهداية العقل)

---

(٩) انظر: موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي، مادة ديكارت.

(١٠) موسوعة الفلسفة: ١ / ٤٩٢.

فيقول: إن الأشياء تكون واضحة ومتميزة «إذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمها إلى أشياء أقل بساطة، مثل: الشكل والامتداد والحركة والخ.

«ونحن نتصور سائر الأشياء كأنها مركبات من هـذه».

هذه الأشياء البسيطة ندركها بالعيان Intuition أي ندركها لا بالإحساس الخداع ولا بالخيال المزور، بل بالعقل الواعي المتنبه الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتميزه عن غيره. فمعيار الحقيقة - إذن - هـو الوضوح والتميز.

«وبهذا تتأمن وحدة العلم (أو المعرفة)، أعني في وضوح مبادئه وتميزها».

إن هـذه القاعدة - كما هو واضح - مرتبطة بالاحتجاج والاستدلال، ولذلك فهي تعني ما كان يعنيه القدماء من قولهم في مجال الاستدلال:

«إن النظرية التي لا ترجع إلى البديهية لا ترقى إلى مستوى الاحتجاج بها والاعتماد في الاستدلال عليها».

والرجوع إلى البداهة لا يراد به إلاّ أن يكون الأمر بيناً للعقل، أي واضحاً ومتميزاً.

وعليه فالمنهج العام القديم والمنهج العام الحديث يلتقيان عند هـذه النقطة، وهي أهم نقطة في المنهج. فلا اختلاف - إذن - بينهما في هـذه الخطوة الأولى من المنهج.

وإذا كان ثمة اختلاف ففي المنطلق العقلي إلى هـذه البداهة والوضوح، حيث أشير إليه عند الأقدمين، ولم يتعرض له المحدثون.

والسبب يرجع - فيما أرى - إلى أن موضوع البحث في العلم الحديث يختلف عنه في الفلسفة القديمة، ذلك أن الفلسفة تبحث في العلل الأولى للأشياء، أو قل في علاقة الشيء بمؤثره، وهي العلل الفواعل، بينما يبحث العلم في علاقات عناصر ذلك الشيء أي علتيه المادية والصورية.

والمنطلقات العقلية إلى البداهة أو الوضوح هـي - كما يلخصها أستاذنا السيد

محمد تقي الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن)[١١] بعد أن يمهد لها بما يوضحها فيقول: «ومن أصول الاحتجاج وأولياته أن يتعرف المقارن أو غيره ممن يريد الموازنة والحكم في أية قضية كانت على القضايا الأولية، والقضايا المسلمة لدى كل من يريد الاحتجاج عليهم، ليكون في الانتهاء إلى هـذه الأوليات أو المسلمات فصلاً في القول وإلزاماً في الحجة.

ومع عدم التعرف عليها لا يمكن الفصل في أية مسألة لإصرار كل من الفريقين على وجهة نظره الخاصة.

وكل قضية لا تنتهي إلى هـذه الأوليات أو المسلمات تبقى معلقة ويتحول الحديث فيها من عالم الموازنة والتقييم إلى عالم تأريخ المباني والتعرف على وجهات النظر فحسب كما هـو الشأن في عالم الاستظهارات ودعاوى الانصراف والتبادر المختلف فيها.

وقد يكون من نافلة القول أن نؤكد على أن فقهاء المسلمين وفلاسفتهم على الإطلاق يعتبرون هـذه القضايا الأساسية لكل احتجاج من البديهيات أو المسلمات، وهي القضايا التي يتمثل بها:

١- مبدأ العلية والمعلولية بما فيها من امتناع تقدم المعلول على العلة، وتأخرها عنه، أو مساواتها له في الرتبة، ثم امتناع تخلفه عنها، فحيثما توجد العلة التامة يوجد المعلول حتماً.
٢- مبدأ استحالة التناقض اجتماعاً وارتفاعاً مع توفر شرائط الاتحاد والاختلاف فيها[١٢].
٣- مبدأ استحالة اجتماع الملكة وعدمها وارتفاعهما مع توفر قابلية المحل.
٤- مبدأ امتناع اجتماع الضدين.

---

(١١) الأصول العامة للفقه المقارن: ط٢ / ص٢٣ - ٢٤.

(١٢) يشترط الفلاسفة في امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين اجتماع وحدات عشر، هي: الموضوع، المحمول، الزمان، المكان، الرتبة، الشرط، الإضافة، الجزء والكل، القوة والفعل، الحمل.
كما اشترطوا ضرورة الاختلاف في ثلاثة، هي: الكم والكيف والجهة. ومع تخلف إحدى هذه الوحدات، أو عدم توفر الاختلاف في واحد من هذه الثلاث لا يمنع العقل من إمكان الاجتماع أو الارتفاع.

٥- مبدأ استحالة الدور.
٦- مبدأ استحالة الخلف.
٧- مبدأ استحالة التسلسل في العلل والمعلولات.

لذلك لا نرى أية ضرورة للدخول في تفصيل القول في هـذه القضايا وما يشبهها ما دمنا نعتقد أن الجميع يؤمنون بها وربما شاركهم فيها فلاسفة العالم على الإطلاق، وإن ظهر من بعضهم خلاف ذلك نتيجة عدم تحديد المصطلحات وتوحيد نقطة النزاع فيها، وإلا فلست أظن أن عاقلاً من العقلاء يؤمن بإمكان اجتماع النقيضين مع توفر شرائط التناقض في الاتحاد والاختلاف، وهؤلاء الذين يدعون الإيمان بإمكان اجتماعهما لا يصورون الاجتماع إلاّ مع فقد بعض هـذه الوحدات كالقائلين بنسبية الأشياء حيث يفقدون في أمثلتهم إما شرط الزمان أو المكان أو الإضافة، وفي بعض أمثلتهم خلط بين جمع النقيض إلى النقيض واجتماع النقيضين حيث لم يحسنوا التفرقة بينهما[١٣] كما لم يحسنوا التفرقة بين الضد والنقيض».

والمنطق القديم ـ باعتباره منهج بحث ـ أفرز أمام الباحثين الأصوليين: الطريقتين المعروفتين في مجال الاستدلال، وهما:

١- طريقة الاستقراء:

وهي تعتمد الملاحظة والتجربة، والانتقال من الجزئي إلى الكلي.

٢- طريقة الاستنتاج:

وهي تعتمد التفكير الذهني في معلومات كلية معينة ينتقل منها إلى المطلوب.

وعند تعامل الأصوليين مع هـاتين الطريقتين وتطبيقهما على قضايا ومسائل علم أصول الفقه برز أمامهم مصدران لهاتين الطريقتين وهما:

١ ـ النقل، وطريقته الاستقراء.
٢ ـ العقل، وطريقته الاستنتاج.

---

(١٣) اقرأ ما كتبه الماركسيون حول صراع المتناقضات، وما كتبه النسبيون حول إمكان اجتماع النقيضين على أساس من نظريتهم النسبية مع أن صدق النظرية لا يبطل استحالة اجتماع النقيضين لفقد شرط الإضافة فيها كما هو واضح.

وعبّر بعضهم عن النقل بالشرع، وقد جرّ هـذا التعبير إلى ما يشبه الخصومة بين أنصار كل طريقة تجاه أنصار الأخرى.

ودخل عنصر التقديس فشدد كل طرف على طريقته بما أدى إلى شيء من الاضطراب.

ولنذكر لهذا بعض الأمثلة:

١ـ رفض النقليون ما يعرف بمفهوم الموافقة أو الأولوية، لأنه لم يرد نقل عن المشرع الإسلامي بلزوم الأخذ بذلك، فقوله تعالى: (لا تَقُل لَّهُما أُفٍ) يدل على حرمة التأفيف فقط، ولا يتعدى منه إلى حرمة ما هـو أولى منه بالحرمة كالسب والضرب.

مع أن هـذه القضية هـي من البديهيات التي لا تحتاج حتى إلى أدنى قليل من التفكير للإيمان بها، لكن التقديس للنقل الذي فرض إلغاء تحكيم العقل حتى في أوضح البديهيات أدى إلى هـذا الإنكار.

٢ـ وأسرف العقليون في الالتزام بقواعد علم المنطق كما في التزامهم بتعريفه لموضوع العلم بأنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، حتى آل بهم الأمر إلى إنكار أن يكون لعلم أصول الفقه موضوع خاص، فقالوا: إن الذي يبحث فيه هـذا العلم لا يصدق عليه عنوان موضوع، وإنما هـو مجموعة مسائل التقت تحت مظلة هـدف معين وحّد بينها، وكان هـو القدر الجامع بينها والقاسم المشترك لها.

وجاء هـذا بسبب تقديسهم لمعطيات علم المنطق دونما إخضاعها للنقد العلمي ومحاولة الوقوف على مواطن الضعف فيها والقوة، والخطأ والصواب.

مع أن التعليمات العلمية المنهجية تقول: «إن مفاهيم القدماء ليست ملزمة لنا، وليست شيئاً مقدساً لا يجوز الخروج عنه، وتجاوزه.

إننا نحترم هـذه المفاهيم وندرسها ونستأنس بها ونوظفها في دراساتنا متى ثبتت جدواها وقيمتها»[١٤].

---

(١٤) د. سعدون السويج في مقدمته لكتاب (الألسنية الحديثة واللغة العربية) للدكتور محيي الدين حميدي.

وعند مراجعة كتب أصول الفقه لمختلف مدارسه النقلية والعقلية والأخرى التي هـي بين بين، في مجال دراسة الظواهر الأصولية من خلال ربط النتيجة بالدليل، نستخلص أن لديهم ثلاثة مناهج، سارت ـ من ناحية تاريخية ـ بين مد وجزر، وهي:

١ـ المنهج النقلي:

الذي يعتبر النقول الشرعية (نصوص الكتاب والسنة) هي المصدر الأساسي والوحيد لأصول الفقه، حتى في مثل ما أوضحنا من بديهيات عقلية كمفهوم الأولوية.

٢ـ المنهج العقلي:

الذي اعتبر العقل المتمثل في (العقل الفطري) و (سيرة العقلاء)، هـو المصدر المعتمد لأصول الفقه، والنقول أو النصوص الشرعية جاءت تأييداً له وتأكيداً عليه، وربما أسرفت في الاعتماد عليه حتى في مثل ما أشرت إليه من الأخذ بالنظرية المنطقية التي تقول: (إن موضوع كل علم هـو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)، وهي ـ في حقيقتها ـ ليست من مدركات العقل الفطري ولا مما تبناه العقلاء، وإنما هـي نتيجة تفكير شخصي أخطأ فيما قصد الإصابة فيه.

٣ـ المنهج التكاملي:

وهو ذلك المنهج الوسط الذي حاول أن يكون بين بين، فيأخذ من العقل في حدود ما يسمح بالرجوع إليه، ويأخذ من النقل داخل إطار ما يراه مجالا له.

المدارس الأصولية:

ولكي نتبين تاريخ وتطور ما أشرت إليه من مناهج أصولية، علينا أن نوطىء لها بتعريف المدارس الفقهية الأولى عند أهل السنة وذلك لأن مدارسنا الأصولية تأخرت في ولادتها عن المدارس الأصولية لأهل السنة، فربما دفعها هـذا التأخر إلى التأثر بها في بدء نشوئها ولو بالجوانب الفنية منها.

ولدت مدارس أهل السنة في الأوساط العلمية السنية بسبب الاختلافات

الفقهية التي قامت بين مجتهدي الصحابة والتابعين والتي تمخضت عما عرف عندهم بـ(مدرسة الحديث) و(مدرسة الرأي).

«نشأت مدرسة الحديث في المدينة، وسبب نشوئها في المدينة توافر السنة فيها بشكل كبير، مما دفع علماء المدينة للاعتماد الكلي على ما ورد عن الرسول ﷺ مما كان محفوظاً لديهم من سنة قولية، وشائعاً بينهم من سنة فعلية».

«وتمثل مدرسة الرأي الاتجاه الفقهي الثاني الذي بدأت معالمه تتضح في العراق تحت تأثير عوامل مختلفة دفعت إليه.

وتؤكد الروايات التاريخية أن الصحابة الذين اشتهروا بالرأي قد تأثروا بالمنهج المتميز الذي كان عمر بن الخطاب يعتمد عليه في اجتهاداته وآرائه.

ويعتبر عمر بن الخطاب من أكثر الصحابة تأثراً بالرأي وأشجعهم عليه وأقدرهم على استجلاء العلل وقياس الفروع على الأصول».

«وكان لكل مدرسة شيوخها وعلماؤها ومناهجها وأدلتها، وبالرغم من ظهور فجوة واسعة بينهما في بداية الأمر، فان تلك الفجوة ما لبثت أن ضاقت وتلاقت المدرستان في اتجاه فقهي متكامل ظهر فيها بعد على يد العلماء الذين استطاعوا أن يجمعوا بين الحديث والرأي في منهجهم الفقهي»[١٥].

وقد تبلورت هاتان المدرستان ـ وبشكل واضح ـ في أخريات القرن الأول الهجري عند انقراض آخر جيل من أجيال علماء الصحابة الذين كان آخرهم الصحابي الفقيه جابر بن عبد الله الأنصاري المتوفى سنة ٧٨هـ، وتوجهِ التابعين إلى تدوين السنة وكتابة الفقه، ومحاولة استخلاص أصوله منه.

وظهر في الأوساط الفقهية الإمامية ما يماثل هـذا الذي حدث عند أهل السنة، ولكن في المنتصف الأول من القرن الرابع الهجري، أي في فترة الغيبة الصغرى، حيث توفي آخر وكيل ديني للإمام المهدي عليه السلام وهو علي بن محمد السمري المتوفى سنة ٣٢٩هـ فكانت أيضاً مدرستان تشبهان إلى حدٍّ مدرستي الحديث والرأي عند أهل السنة، وهما:

---

(١٥) المدخل للتشريع الإسلامي، د. محمد فاروق نبهان، ط١ سنة ١٩٧٧م. ص١٥٠ و١٥٢.

١ ـ مدرسة الصدوقين:

علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٢٩هـ) وابنه محمد بن علي بن بابويه القمي الشهير بالصدوق (ت ٣٨١هـ).

اعتمدتهـذه المدرسة الحديثَ مصدرَها الأساسيَّ في الدرس الفقهي.

ويرجع هـذا إلى أنها انبثقت في مدينة (قم) عش آل محمد، وملتقى الوفرة الوافرة من رواة حديثهم، فقد ذكر المجلسي الأول في كتابه الموسوم بـ(اللوامع): «أنه كان في زمان علي بن الحسين بن موسى بن بابويه في (قم) من المحدثين مائتا ألف رجل»[١٦].

وكان فيها ـ أيضاً الوفرة الوافرة من نصوص الأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام ما يغطي كل احتياجات الفقهاء في مجال الفتوى، ولا أدل على هـذا من كتاب علي بن بابويه الفقهي المعروف بـ(الرسالة) الذي يقول في فاتحته: « إن ما فيه مأخوذ عن أئمة الهدى، فكل ما فيه خبر مرسل عنهم »، وكتاب (مَن لا يحضره الفقيه) لابنه الصدوق الذي ضمنه فتاواه الفقهية وكلها نصوص أحاديث.

وقد ابتعد أقطاب هـذه المدرسة عن الرجوع إلى العقل حتى في المعتقدات.

ونرى هـذا واضحاً في الكتاب الآخر الذي ألفه الشيخ الصدوق في (التوحيد)، فقد اعتمد فيه اعتماداً أساسياً على المنقولات الشرعية، فلم يتجاوزها إلاّ في شرحها حيث استخدم في بعض ذلك المعطيات العقلية.

وفي ذهاب الشيخ الصدوق إلى القول بسهو النبي صلى الله عليه وآله في الصلاة مستنداً على بعض الروايات في ذلك، لدليلٌ واضحٌ على اعتماده على الحديث في مقابل العقل الذي يستدل به الإمامية على نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله[١٧].

ولنطلق على هـذه المدرسة اسم (المدرسة النقلية).

---

(١٦) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي، للمؤلف ص٢٥٠.

(١٧) يراجع لمعرفة التفصيل في المسألة كتاب (بحار الأنوار) المجلد ١٧، الباب١٦ «سهوه ونومه صلى الله عليه وآله عن الصلاة».

٢ ـ مدرسة القديمين:

الحسن بن علي بن أبي عقيل الحذاء العماني (معاصر علي بن بابويه)، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي البغدادي المتوفى سنة ٣٨١هـ (معاصر الشيخ الصدوق).

فقد كان لوجودهما في بغداد أثر قوي في انطلاقهما نحو التأكيد على الاجتهاد عن طريق تطبيق القواعد الأصولية، كذلك ميل ابن الجنيد إلى اجتهاد الرأي، وإعطاء الاعتبار للقياس الشرعي المصدرين المعروفين لدى أهل السنة، وبخاصة فقهاء مدرسة الرأي منهم، فقد كانت بغداد المركز الثاني بعد الكوفة لفقهاء مدرسة الرأي السنية.

يقول النجاشي[١٨] في ابن الجنيد: «سمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه: إنه كان يقول بالقياس».

وفي (الكنى والألقاب)[١٩] عن السيد بحر العلوم أنه قال في ابن الجنيد: «وهذا الشيخ على جلالته في الطائفة والرئاسة وعظم محله قد حكي عنه القول بالقياس، واختلفوا في كتبه، فمنهم من أسقطها، ومنهم من اعتبرها».

ومن كتبه المشار إليها:

- كتاب كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس.
- كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية على أئمة العترة في أمر الاجتهاد.

والذي يظهر من موقف الشيخ المفيد الذي سأشير إليه أن ثمة مقابلة سافرة كانت بين أنصار الاتجاهين بالمستوى الذي انتهى بهما إلى أن يكونا مدرستين متقابلتين، تماماً كالذي حدث عند أهل السنة.

ويسلمنا هـذا إلى أن فقه الإمامية في القرن الرابع الهجري كان يتحرك في إطار هـاتين المدرستين، وأن أصوله (أصول الفقه) كانت تستمد من الحديث في مدرسة الصدوقين، ومن العقل في مدرسة القديمين.

ولنطلق على هـذه المدرسة (مدرسة القديمين) اسم المدرسة العقلية.

(١٨) النجاشي ٢ / ١٣.
(١٩) الكنى والألقاب ٢ / ٦٢.

ويسلمنا أيضاً إلى أن حركة الفقه الإمامي بعد غيبة الإمام المهدي عليه السلام الصغرى لصعوبة الوصول إليه أخذت نفس المسار الذي أخذته حركة الفقه السني، حيث سارت باتجاهين:

- خط الحديث.
- خط الاجتهاد.

وسمي هذان الخطان في لغة غير واحد من فقهاء الإمامية بـ:

- خط الشرع.
- وخط العقل.

بما أدى إلى أن يكون وضع المقابلة بينهما مقابلة بين الشرع والعقل.

وجاء هـذا نتيجة حدة الصراع وشدة التعصب.

٣ ـ مدرسة المفيد:

وكان مجيء الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي (ت ٤١٣هـ) عامل توازن بين المدرستين عن طريق الجمع بينهما، وسلوك الخط الوسط أو طريقة البين بين.

«بسبب ما كان يتمتع به الشيخ المفيد من شخصية علمية عالية ومنزلة قيادية مرموقة، واهتمام كبير بأمر التشيع، وعناية فائقة بحركة الفكر التشريعي الإسلامي، في إطار مذهب أهل البيت، والعمل باحتياط واعٍ، على تهيئة الجو العلمي النظيف الذي يوفر له أصالته وجديته، ويفتح الطريق أمامه لعطاء مثمر مفيد.

وبسبب ما رآه من بوادر لانشقاق الصف الشيعي العلمي إلى هـذين الاتجاهين بما يحمل أولهما من جمود قد يعوق مسيرة التطور الفكري التشريعي، وما يحمل ثانيهما من انطلاق تجاوز حدود الدائرة المذهبية.

لهذا وذاك رأى أن يسلك طريق البين بين، فلا جمود ولا انطلاق ولكن أمر بين أمرين، يحفظ للتشريع أصالته، ويعطيه المجال للتطور داخل إطار تلكم الأصالة.

فجمع أمره وحشد كل ما يملك من طاقات فكرية وقيادية للقيام بالمهمة.

وتجسد عمله بالتالي:

١ـ ألّف رسالته الفتوائية المعروفة بـ(المقنعة) في أصول الدين وفروعه، ولم يلتزم في كتابتها وعرضها متون الأحاديث.

وأقام فتواه فيها على ما ذكره من مصادر للتشريع في كتابه (أصول الفقه)، وهي:

- الكتاب.
- السنة.
- أقوال الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

فيكون بهذا قد رفض القياس، ولم يجمد على حرفية التعبير بمتون الأحاديث.

٢ـ ألّف رسالته (التذكرة في أصول الفقه) التي اختصرها تلميذه الشيخ أبو الفتح الكراجكي وأدرج المختصر ضمن كتابه (كنز الفوائد).

وحصر فيها مصادر التشريع بما ذكرته أعلاه، قال[٢٠]: «اعلم أن أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء:

- كتاب الله سبحانه.
- وسنة نبيه صلى الله عليه وآله.
- وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده».

ويعني بأقوال الأئمة فتاواهم في أجوبة الأسئلة التي كانت ترفع إليهم، ويجيبون عنها بمضمون حديث رسول الله صلى الله عليه وآله لا بمتنه ولفظه، ذلك أن أجوبتهم، وما أعطوه من أحكام كانت على نوعين:

أ- ما التزموا فيها متن حديث الرسول صلى الله عليه وآله ولفظه.
ب- ما ضمنوها معنى الحديث وعبروا عن الحكم بلفظهم لا بلفظ الحديث.

كما أشار فيه إلى (دليل العقل) باعتباره الطريق الموصل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار، قال في الصفحة نفسها: «والطرق الموصلة إلى علم الشرع في هذه الأصول الثلاثة (يعني الكتاب والسنة وأقوال الأئمة).

---

(٢٠) كنز الفوائد ص٨١ من ط لبنان.

أحدها: العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة»[21]. فهو بهذا حصر مصادر التشريع بالكتاب والسنة، ووضع العقل في موضعه، وهو اعتباره دليلاً على حجية الظاهرة الأصولية.

فمدرسته تستمد القاعدة الأصولية من العقل، وتستمد الحكم الفقهي من الكتاب والسنة.

وألّف مختصره الأصولي نموذجاً يسير عليه الخط الأصولي الإمامي الجديد، وخطة للتأليف فيه يحتذيها طلابه الذين أعدهم لذلك ووجههم إليه.

ولنطلق على هـذه المدرسة عنوان المدرسة التكاملية.

ونخلص من هذا إلى أنه كانت عندنا حتى القرن الخامس الهجري ثلاث مدارس بثلاثة مناهج، وهي:

١- المدرسة الأصولية النقلية، ومرجعها النقل.
٢- المدرسة الأصولية العقلية، ومرجعها العقل.
٣- المدرسة الأصولية التكاملية، التي جمعت بين الرجوع إلى العقل دليلاً على حجية القاعدة الأصوليـة، والرجوع إلى النقل (الكتاب والسنة) مصدراً للحكم الفقهي ودليلاً عليه.

وكما تقدم، يرسم الشيخ المفيد ـ رأس هذه المدرسة ـ الخطوط العامة للمنهج الأصولي التكاملي في مختصره الأصولي بقوله: « اعلم أن أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء:

- كتاب الله سبحانه.
- وسنة نبيه صلى الله عليه وآله.
- وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده عليهم السلام.

---

(٢١) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي للمؤلف ص٢٦٢ - ٢٦٣.

والطرق الموصلة إلى علم الشرع في هـذه الأصول الثلاثة:

أحدها: العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة...».

فهو بهذه الوثيقة العلمية يقرر:

أن الطريق لإثبات حجية أدلة الفقه من الكتاب والسنة هـو العقل.

والذي يحتاج إلى الإثبات بالنسبة للقرآن الكريم ليس هـو السند إذ لا خلاف في أنه من الله تعالى، ولا في دلالته النصية لأن المعنى متعين بذاته، وإنما هـو دلالة الظهور لأنها ظنية، والطريق لإثبات حجية الظهور هـو العقل.

وتشترك السنة مع الكتاب في الدلالة، وتختلف عنه في السند فما كان متواتراً أو مقروناً بما يفيد القطع، فالعقل يحكم بحجيته أيضاً، لأن اليقين لا يستفاد من الدليل إلاّ إذا كان في أعلى مراتب حجيته.. وإن كان خبر ثقة فهو مظنون، والطريق إلى إثبات حجيته هـو العقل.

فالخط العام هـو: أن الطريق لإثبات الحجية هـو العقل.

والخط العام الآخر لاستخلاص الحكم الشرعي من النص الشرعي (آية أو رواية) ـ بعد ثبوت حجيته ـ هـو تطبيق قواعد اللغة العربية في الصرف والنحو والبلاغة والدلالة والمعجم.

وفي ضوئه: نقول:

عندنا كليات وهي القواعد الأصولية، والطريق لإثبات حجيتها هـو العقل.

وعندنا جزئيات وهي النصوص الشرعية (الآيات والروايات)، والطريق لمعرفة معناها هـو تطبيق قواعد اللغة العربية.

وسنتبيّن -في موضعه- أن المراد بالعقل -هـنا- هو سيرة العقلاء (سلوك أبناء المجتمع البشري) أي الظواهر الاجتماعية العامة.

والمنهج الذي ينبغي أن يتبع لدراسة الظاهرة الاجتماعية هو المنهج الاجتماعي، ويأتي له زيادة إيضاح.

ويلاحظ -هنا- أن الشريف المرتضى عندما أراد وضع كتابه الأصولي (الذريعة) لم يجد أمامه ما يرجع إليه في دراسة المادة الأصولية إلاّ كتاب شيخه المفيد، وهو مختصر جداً، وإلى جانبه الكتب الأصولية السنية، وهي كثيرة وكاملة في مادتها ومتكاملة فيما بينها.

وهذا الواقع ـ بطبيعته ـ يفرض عليه الرجوع إلى الكتب السنية من ناحية فنية على الأقل.

وعليه أن يقارن ويوازن حتى تنتهي المسيرة الأصولية الإمامية بعد حين من الزمن إلى الأصول الإمامي المستقل.

وفي الوقت نفسه نعى على المؤلفات السنية المتوافرة آنذاك إغراقها وإسرافها في التعامل مع معطيات علم الكلام بما يصعب معه التمييز بين علم الكلام وعلم الأصول من حيث المنهج، قال: «أما بعد، فإني رأيت أن أملي كتاباً متوسطاً في أصول الفقه، لا ينتهي بتطويل إلى الإملال، ولا باختصار إلى الإخلال، بل يكون للحاجة سداداً، وللتبصرة زياداً، وأخص مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء، فإن مسائل الوفاق تقل الحاجة فيها إلى ذلك.

فقد وجدت بعض من أفرد لأصول الفقه كتاباً، وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه قد شرد عن قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعداها كثيراً وتخطاها، فتكلم على حد العلم والظن، وكيف يولد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف فيه العادة وتتفق، والشروط التي يعلم بها كون خطابه تعالى دالاً على الأحكام وخطاب الرسول ﷺ، والفرق بين خطابيهما بحيث يجتمعان أو يفترقان، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه»[٢٢].

---

(٢٢) تاريخ التشريع الإسلامي للمؤلف ص٣١١.

ويرمي بهذا إلى نقد احتواء علم الكلام لعلم الأصول، وليس استخدام العقل مصدراً أصولياً.

وبإلقاء نظرة على مراجع كتابه (الذريعة) نجده قد رجع إلى الأعلام التالية أسماؤهم:

١- أبو علي: محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي (ت ٣٠٣هـ)، ومن المظنون قوياً أنه أخذ آراءه الأصولية والكلامية من كتابه (تفسير القرآن)، ومما نقل عنه في الكتب الأصولية والكلامية التي وقف عليها.
٢- أبو هاشم: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٢١هـ)، له كتاب (العدة في أصول الفقه)، وإخال قوياً أنه رجع إليه، وإلى ما نقل عن أبي هاشم من آراء كلامية وأصولية في الكتب التي هي تحت متناوله.
٣- أبو الحسن الكرخي: عبيد الله بن الحسن البغدادي الحنفي (ت ٣٤٠هـ)، له رسالته في أصول الفقه التي عليها مدار فروع فقه الأحناف، ربما رجع إليها، وإلى ما نقل عنه في غيرها من رسائل وكتب.
٤- أبو بكر الفارسي: أحمد بن الحسن بن سهل الشافعي (ت حدود ٣٥٠هـ) له: الذخيرة في أصول الفقه.
٥- القفال: أبو بكر محمد بن علي الشاشي الشافعي (ت ٣٦٥هـ)، له: كتاب أصول الفقه.
٦- أبو عبد الله: الحسين بن علي البصري المعتزلي (ت ٣٦٧هـ)، له: كتاب التفضيل في الإمامة.

كما رجع (أعني المرتضى) إلى كتابيه (الذخيرة) وهو في علم الكلام، و(الشافي) وهو في الإمامة.

وأمر طبيعي أن تكون نسبة المراجع السنية فيه أكثر من المراجع الإمامية، لعدم وجود مؤلفات في أصول الفقه الإمامي غير مختصر أستاذه الشيخ المفيد، فلا غنى له - حينئذٍ - عن أن يستفيد في التبويب لمواد أصول الفقه، ومسالك البحث فيها فنياً من تجارب سابقيه.

وأيضاً لا غرابة أن نجده يتأثر بالجو الفكري المهيمن آنذاك على المؤلفات

الأصولية حيث طبعت بطابع احتواء علم الكلام لعلم الأصول، وبخاصة أنه من أعلام المتكلمين والمؤلفين فيه.

ومع هذا كان له فضل السبق في محاولة التخفيف من غلواء هيمنة علم الكلام على علم الأصول بالإكثار من استعراض آراء الفقهاء إلى جانب آراء المتكلمين ليمهد لمن يأتي بعده الطريق إلى استقلال علم الأصول بمنهجه الخاص به عن منهج علم الكلام واستقلال أصول الفقه الإمامي في خطوطه وطبيعة مراجعه عن أصول الفقه السني.

وقد شمل هذا التأثر بكتب الأصول السنية من حيث المنهج في سيرها وفق المنهج الكلامي، وفي المادة من حيث احتواء علم الكلام لعلم الأصول ما كتب في القرنين السابع والثامن الهجريين كمؤلفات الفاضلين (المحقق والعلامة) الأصولية.

وأوضح مثال لذلك كتاب (معارج الأصول) للمحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، فإن مراجعه الأصولية التي رجع إليها هي:

١- الشيخ المفيد في مختصره الأصولي المعروف، فقد نقل عنه بعض عبائره كما في ص١٨٧.
٢- الشريف المرتضى.
٣- الشيخ الطوسي.

هؤلاء هم مراجعه من الإمامية، ومن المظنون قوياً استقاؤه آراء المرتضى من (الذريعة)، والطوسي من (العدة)، وإن لم يذكر الكتابين في كتابه لا تصريحاً ولا بالإشارة إليهما.

وكذلك صنع هـذا الصنيع مع المراجع الأصولية السنية، فقد كان يذكر اسم العالم السني، ولا يذكر الكتاب الذي أخذ رأيه منه، فمن المحتمل أن يكون قد أخذه من (الذريعة) أو (العدة) ومن المحتمل أيضاً أن يكون قد أخذه من كتاب العالم السني مباشرةً.

ويرجح الاحتمال الثاني لأن الكتب السنية الأصولية المشار إليها كانت

موجودة في عصره، وفي متناول المؤلفين.

وها هـي أسماء العلماء المذكورة في كتابه:

١- الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، له: الرسالة.

٢- أبو علي الجبائي.

٣- أبو هاشم الجبائي.

٤- أبو الحسن الكرخي.

٥- القفال الشاشي.

٦- أبو عبد الله البصري.

٧- القاضي: عبدالجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥هـ).

٨- أبو الحسين: محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (٤٣٦هـ)، له: المعتمد في أصول الفقه.

ورجع إلى آخرين عن طرق غير مباشرة، أي نقلاً عن المصادر التي بين يديه، وهم:

- ابن قبة: أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن الرازي من أصحابنا الإمامية ومن متقدميهم في علم الكلام، له: كتاب (الإنصاف) في الإمامة، نقل منه الشيخ المفيد في كتابه (العيون والمحاسن).

نقل المحقق رأيه المعروف في استحالة التعبد بخبر الواحد، قال[٢٣]: «المسألة الثانية: يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، خلافاً لابن قبة من أصحابنا، وجماعة من علماء الكلام».

كما أشار إلى هـذا قبله السيد المرتضى في (الذريعة)، فربما قد نقله عنه.

- أبو الهذيل العلاف المعتزلي ص ١١٣

- ابن سريج البغدادي الشافعي ص ١٢٤

- النظام ص ٤١

- الأشعرية ص ٣٦

(٢٣) العيون والمحاسن ص ١٤١.

- أصحاب الشافعي ص ٧٠
- بعض الحنفية ص ٩٩
- بعض العراقيين ص ١٠٨
- الحشوية ص ١٩٩
- المعتزلة ص ١٤٠
- أهل الظاهر ص ١٣٠

والملحوظ ـ كما هو واضح ـ أن نسبة المصادر السنية تزيد على نسبة المصادر الإمامية بالضعف ونصف الضعف.

وأن أكثر المصادر السنية هـم معتزلة وعلماء كلام.

ويبدو لي أن المحقق أفاد كثيراً من ذريعة السيد وعدة الشيخ.

وربما كانتا هـما الطريقين إلى آراء علماء أهل السنة، لأن كتابه (المعارج) يكاد يكون صدىً مختصراً لذريعة المرتضى، لولا ما أضافه من مصادر أخرى لم يذكرها المرتضى لأنها ما كانت على عهده.

أما ظاهرة احتواء علم الكلام لعلم الأصول فتتمثل بالمبدأ الكلامي العام الذي أُرسيت عليه جميع نظرياته ومعطياته الأخرى، وهو مبدأ التحسين والتقبيح، الذي يراد به تقسيم أفعال الإنسان إلى حسنة يمدح فاعلها ويثاب عليها، وقبيحة يذم فاعلها ويعاقب عليها.

وهو بالنسبة لعلم الكلام مبدأ سليم لأن علم الكلام يبحث في المبدأ والمعاد، فالله تعالى لا يأمر إلاّ بالفعل الحسن ولا ينهى إلاّ عن الفعل القبيح، هـذا من حيث المبدأ.

وهو في المعاد يجازي على الحسن بالثواب وعلى القبيح بالعقاب.

أما بالنسبة لأصول الفقه فلا مجال لأن يكون هـذا المبدأ الكلامي هـو المعيار، ذلك أن أصول الفقه هـي أصول تشريع، والتشريع يتعلق بفعل الإنسان بما فيه من مصلحة أمراً، وبما فيه من مفسدة نهياً.

وبتعبير آخر: أن التشريع هـو مجموعة أوامر ونواهي، أُصدرت لتنظيم علاقة الإنسان بالآخر، على أساس من جلب المصلحة له ودفع المفسدة عنه، والثواب والعقاب ليسا على الفعل، وإنما على الطاعة وعدمها المتمثلين بالامتثال من العبد وعدمه.

فأن لا ينظر إلى هـذا المبدأ العام للتشريع عند البحث عن قواعده وأصوله، وينظر إلى المبدأ العام الآخر، وهو المبدأ الكلامي لهو دليل واضح على احتواء علم الكلام لعلم الأصول.

وإليك بعض الشواهد على هـذا من كتاب (المعارج):

ص ٤٧ : «يقسم الفعل إلى حسن وقبيح».

«ويعرف الواجب: ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم».

ص ٤٨ : «يعرف المكروه: ما الأولى تركه، وليس لفعله تأثير في استحقاق الذم».

ص ١٦٨ : «الأول: أن الأمر يقتضي كونه حسناً، والنهي يقتضي كونه قبيحاً، فيلزم كونه حسناً قبيحاً معاً».

«والثاني: أن الفعل الواحد إما أن يكون حسناً وإما أن يكون قبيحاً، فبتقدير أن يكون حسناً يلزم قبح النهي عنه، وبتقدير أن يكون قبيحاً يقبح الأمر به».

ص ١٦٩-١٧٠ : «والجواب عن الرابع: أن الأمر والنهي يتبعان متعلقهما فإن كان حسناً كانا كذلك وإلا قبحا.

على أنه لو كان الأمر كذلك، لم يكن متعلق الأمر مراداً، فلا يكون مأموراً به، فلا يكون النسخ متناولا له».

وقد مهّد صنيع الحلتين الفاضلَيْن ومن سواهما بما ألفوا من كتب ورسائل في أصول الفقه إلى استقلال علم الأصول في مراجعه عن الأصول السني، وتم ذلك في أخريات القرن العاشر وأوليات القرن الحادي عشر الهجريين.

وتجلى هـذا واضحاً في كتاب (معالم الدين) للشيخ حسن العاملي (ت ١٠١١هـ) فقد رجع إلى:

- الشريف المرتضى في (الذريعة) و (الشافي) و (المسائل التبانيات).
- الشيخ الطوسي في (العدة).
- القاضي ابن البراج.
- السيد ابن زهرة في (الغنية).
- الشيخ ابن إدريس في (السرائر).
- السيد ابن طاووس في (البهجة لثمرة المهجة).
- المحقق الحلي في (المعارج) و (المعتبر).
- العلامة الحلي في (التهذيب) و (النهاية).
- فخر المحققين عن طريق الشهيد الثاني.
- الشهيد الأول في (الذكرى) و (الدروس).
- الشهيد الثاني في (فوائد الخلاصة).
- الشيخ المفيد، رجع إليه عن طريق الفاضلين المحقق والعلامة.
- الشيخ سديد الدين الحمصي عن طريق السيد ابن طاووس.
- وذكر آخرين قليلين من علماء أهل السنة، رجع إليهم عن طريق علماء الإماميـة.

وهو (أعني صاحب المعالم) بصنيعه هـذا استقل بأصول الفقه من حيث المرجعية.

وبقي أصول الفقه الإمامي حتى عصره يبحث في موضوعات لا علاقة له بها مثل موضوع القياس.

العودة إلى المدرسة النقلية:

وكان هـذا بالثورة النقدية التي أحدثها الميرزا محمد أمين الاسترابادي الأخباري (ت ١٠٣٣هـ) على الأصوليين القائلين بالاجتهاد من خلال تطبيق أصول الفقه المستمدة من العقل.

فقد حاول أن يلغي دور العقل كمصدر للقاعدة الأصولية، بإلغائه حجية

ظواهر الكتاب وظواهر السنة لأن الدليل على هـذه الحجية هـو سيرة العقلاء، أو قل هـو (دليل العقل) كما عبر عنه غير واحد من علماء الأصول، وبهذا التعبير تكمن المفارقة - التي سأشير إليها - والتي أدت إلى أمثال موقف الميرزا الاسترابادي.

جاء في كتابه (الفوائد المدنية ص ٤٧): «لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط».

وقد حاول بعض أتباع طريقته أن يؤكدوا على أن أصول الفقه لا تؤخذ إلاّ من أحاديث أهل البيت عليهم السلام، كما لا تؤخذ الأحكام الشرعية إلاّ عنهم عليهم السلام، فكانت المؤلفات التالية:

- هـداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، للشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي العاملي ١٠٧٦هـ.
- الأصول الأصلية.
- نقد الأصول الفقهية.

وكلاهما للفيض الكاشاني ١٠٩١هـ.

- الفصول المهمة في أصول الأئمة، للحر العاملي ١١٠٤هـ.
- الحدائق الناضرة (المقدمات) ومبحث (الإجماع) عند بيان حكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة.
- الدرة النجفية.

وكلاهما للشيخ يوسف البحراني ١١٨٦هـ.

- الأصول الأصلية والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية، للسيد عبدالله شبر ١٢٤٢هـ.

وكلها تؤكد على ما ذكرت وتنقد طريقة مدرسة القديمين العقلية في منهجها الأصولي، ومدرسة المفيد في الجانب العقلي من منهجها التكاملي.

ومن هـذا ما جاء في كتاب (الحدائق الناضرة ٩/ ٣٦١-٣٦٢) عند كلام المؤلف على بطلان الاستدلال بالإجماع: «المقام الثاني في الإجماع، وقد تقدم في مقدمات الكتاب نزر من القول في بيان بطلان القول به والاعتماد عليه في الأحكام

الشرعية وعدم كونه مدركاً لها، وإن اشتهر في كلامهم عده من المدارك القطعية كالكتاب العزيز والسنة النبوية.

ونزيده ـ هـنا ـ بمزيد من التحقيق الرشيق والتدقيق الأنيق فنقول:

قد عرفت - ما قدمنا في المقام الأول - دلالة خبر الثقلين على أن ما يعمل به أو عليه من حكم فرعي أو مدرك أصلي يجب أن يكون متمسكاً فيه بكتاب الله تعالى وأخبار العترة - على ما مر من البيان - لتحقق الأمن من الضلال والنجاة من أهوال المبدأ والمآل، والزاعم لكون ذلك مدركاً شرعياً زائداً على ما ذكره ﷺ يحتاج إلى إقامة البرهان والدليل، وليس له إلى ذلك سبيل إلاّ مجرد القال والقيل.

ومن الظاهر عند التأمل بعين الإنصاف وتجنب العصبية للمشهورات الموجبة للاعتسافات أن عد أصحابنا - (رضوان الله عليهم) الإجماع مدركاً إنما اقتفوا فيه العامة العمياء لاقتفائهم لهم في هـذا العلم المسمى بعلم أصول الفقه، وما اشتمل عليه من المسائل والأحكام والأبحاث، وهذه المسألة من أمهات مسائله ولو أن لهذا العلم من أصله أصلاً أصيلاً لخرج عنهم عليهم السلام ما يؤذن بذلك، إذ لا يخفى على من لاحظ الأخبار أنه لم يبق أمر من الأمور التي يجري عليها الإنسان في ورود أو صدور من أكل وشرب ونوم ونكاح وتزويج وخلاء وسفر وحضر ولبس ثياب ونحو ذلك إلاّ وقد خرجت الأخبار ببيان السنن فيه، وكذا في الأحكام الشرعية نقيرها وقطميرها، فكيف غفلوا عليهم السلام عن هـذا العلم، مع أنه ـ كما زعموه ـ مشتمل على أصول الأحكام الشرعية، فهو كالأساس لها لابتنائها عليه ورجوعها إليه هـذا، وعلماء العامة كالشافعي وغيره في زمانهم عليهم السلام كانوا عاكفين على هـذه العلوم تصنيفاً وتأليفاً واستنباطاً للأحكام الشرعية بها، وجميع ذلك معلوم للشيعة في تلك الأيام، فكيف غفلوا عن السؤال منهم عن شيء من مسائله؟

ومع غفلة الشيعة كيف رضيت الأئمة عليهم السلام بذلك لهم ولم يهدوهم إليه ولم يوقفوهم عليه؟، مع كون مسائله أصولاً للأحكام، كما زعمه أولئك الأعلام».

ويبدو أن هـذه الثورة بلغت ذروتها في عصر المحدث البحراني فاتخذت من كربلاء مركزاً علمياً لها.

وكان القرنان الحادي عشر والثاني عشر ظرفاً مهيئاً لاكتمال متطلبات نموها واستقرارها.

وقد أُطلق على المدرسة النقلية منذ حركة الميرزا الاسترابادي اسم الأخبارية نسبة إلى الأخبار، وعلى مقابلتها اسم الأصولية نسبة إلى علم الأصول.

كما أُطلق على الأخباريين عنوان المحدثين نسبة إلى الحديث وعلى الأصوليين عنوان المجتهدين نسبة إلى الاجتهاد.

ومن الآن سوف نستعمل المصطلحين المذكورين فنطلق على المدرسة النقلية اسم (المدرسة الأخبارية) وعلى المدرسة التكاملية اسم (المدرسة الأصولية).

استمرارية المدرسة الأصولية:

وفي مقابلة الحركة الأخبارية وانتشارها في العراق وتمركزها في كربلاء، وصدور أكثر من مؤلف لها في أصول الفقه المستمدة من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام كانت في إيران حركة أصولية تمد المدرسة الأصولية بقوة الاستمرار وحيوية الإنتاج، والتأكيد على الجانب الكلامي والفلسفي فيها.

تمثلت هـذه الحركة بالأعلام الثلاثة المتعاصرين، وهم:

١- الفاضل التوني: الملا عبد الله بن محمد البشروئي الخراساني (ت ١٠٧١هـ)، له: الوافية في الأصول، وحاشية على المعالم.
٢- الميرزا محمد بن الحسن الشيرواني (ت ١٠٩٨هـ)، له: حاشيتان على المعالم، إحداهما بالعربية والأخرى بالفارسية.
٣- المحقق الخونساري: السيد حسين بن جمال الدين محمد الاصفهاني (ت ١٠٩٨هـ)، له في الأصول: حاشية المعالم، وفي الفقه: مشارق الشموس في شرح الدروس (دروس الشهيد الأول)، وأخرى في الكلام والفلسفة ذكرها الشيخ آل نعمة في (فلاسفة الشيعة ص ٢٨٦-٢٨٧).

ولأن المحقق الخونساري كان من أعلام الفلسفة وعلم الكلام انعكس هـذا على بحوثه ونتائجها في الأصول، بما جعل المقابلة طويلة الذيل طافحة الكيل بين أتباع المدرسة الأخبارية وأتباع المدرسة الأصولية المتعاصرين.

وكان هـذا التأكيد على الاستفادة من معطيات علم الكلام والفلسفة الإسلامية من قبل هـؤلاء الأعلام الثلاثة ومعاصريهم قد أوجد ثقلاً علمياً ذا ضغط شديد في التوازن بين المدرسة الأصولية من جانب هـؤلاء، والمدرسة الأخبارية من جانب الميرزا الاسترابادي ومن بعده من الأخباريين.

إن هـذا التوازن بين الحركتين وبمـا تملك كل منهما من ثقل علمي أدى إلى تفجير الصراع الفكري وفي مدينـة كربلاء المقدسـة مركز الثقل العلمي الأخباري بين المدرسـة الأصولية برئاسـة الوحيد البهبهاني، والمدرسـة الأخبارية برئاسـة المحدث البحراني.

الصراع بين المدرستين:

نشب هـذا الصراع بين المدرستين في مدينة كربلاء المقدسة حيث تتمركز الحركة الأخبارية العلمية وتحت إشراف رئيسها المحدث البحراني، وحيث شن الوحيد البهبهاني (المولى محمد باقر بن محمد أكمل ١٢٠٨هـ) رأس المدرسة الأصولية آنذاك، هـجوماً علمياً على ما وجهه الأخباريون من اتهامات وطعون للأصوليين، وبكل ما أوتي من قوة فكرية، وما يمتلك من ثقل ديني واجتماعي.

ومن المفيد أن ألمح ـ وباختصار ـ إلى العوامل التي أدت إلى ثورة الأخباريين ضد علم أصول الفقه، فكانت السبب في ثورة الوحيد البهبهاني، وكان علم الأصول ومعطياته محور الصراع ومدار النقد العلمي.

إن هـذه العوامل تتلخص بالتالي:

١ - إن الأصوليين، ومنذ عهد الشريف المرتضى ألمحوا إلى أن أدلة الأحكام الشرعية أربعة هـي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

ثم صرح بهذا الشيخ ابن إدريس الحلي في مقدمة كتابه (السرائر) وأكد عليه.

ولم يوضحوا مفهوم العقل والمعنى المقصود منه كدليل على الحكم الشرعي، وكان أهل السنة من قبلهم ربّعوا أدلة الأحكام فقالوا: هـي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.. ثم قالوا بعد ذلك: هـي الكتاب والسنة والإجماع والعقل،

ليدخلوا الأدلة العقلية الأخرى التي تساوق القياس كالاستحسان والمصالح المرسلة وفتح الذرائع وسدها.. ثم عادوا فقالوا: هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، بما يفهم منه أن العقل والقياس مترادفان، بما أوحى للإخباريين بأن الأصوليين يريدون من العقل القياس (وليس من مذهبنا القياس).

وربما أكد هـذا لديهم ما نُسب إلى ابن الجنيد من أخذه بالقياس.

وهو من غير شك توهم من الأخباريين لأن الشريف المرتضى الذي لَمح بالتربيع، والشيخ ابن إدريس الذي صرّح به وسائر الأصوليين حتى يومنا هـذا ينفون ـ وبكل صراحة ـ اعتبار القياس دليلا شرعياً، ويؤكدون على حرمة الأخذ به.

إن هـذا التوهم أو قل الاتهام عامل من العوامل التي مهدت لانبثاق ثورة الوحيد البهبهاني ضد المدرسة الأخبارية.

٢- عدم التفرقة بين النظرية والتطبيق في واقع توظيف العقل كدليل شرعي، فالأخباريون قالوا: إننا نختلف عن أهل السنة الذين أعوزتهم النصوص فالتجأوا إلى العقل واتخذوا منه دليلاً شرعياً، وذلك لأننا نملك من النصوص من آيات وروايات الكمية الكافية لتغطية ما يحتاجه الفقيه الإمامي في مجال استنباط الأحكام فلا تصل النوبة إلى اللجوء إلى العقل.

وبهذا يقول الأصوليون أيضاً لأنهم لم يستخدموا العقل دليلاً على حكم شرعي البتة، فذكرهم له وبحثهم فيه كان نظرياً، وقد أوضح ذلك الشريف المرتضى في (جوابات المسائل الموصليات الثالثة)، قال في جواب سؤال ورد إليه من الموصل عن حكم ما لا دليل عليه من الكتاب والسنة:

«فإن قيل: فما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإمامية، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، كيف الطريق إلى الحق فيها؟

قلنا: هـذا الذي فرضتموه قد أمنّا وقوعه، لأنّا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلي المكلف من حجة وطريق إلى العلم بما كلف.

وهذه الحادثة التي ذكرتموها، وإن كان لله تعالى فيها حكم شرعي، واختلفت الإمامية في وقتنا هـذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي نتيقن بأن الحجة

فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلابد من أن يكون على هـذه المسألة دليل قاطع من كتاب أو سنة مقطوع بها، حتى لا يفوت المكلف طريق العلم الذي يصل به إلى تكليفه.

اللهم إلاّ أن يقال: أن نفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف، فقد يجوز عندنا في مثل ذلك أن اتفق أن لا يكون لله تعالى فيها حكم شرعي، فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقاً إلى علم حكم هـذه الحادثة، كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه».

إن هـذا البحث للمسألة نظرياً أوهم الأخباريين بأن الأصوليين يدعون إلى التطبيق في مقابل وجدان النصوص الشرعية الكافية التي تغني بوفرتها حاجة الفقيه في مجال الاستنباط.

وأوهمهم أن الأصوليين يؤيدون الأخذ بالقياس لأن العقل هـنا معناه القياس كما توهموا.

وتحول هـذا الوهم إلى اتهام أيضاً.

٣- الخلط بين العقل دليلاً على الحكم الشرعي، وبينه دليلاً على القاعدة الأصولية، وهو ما احتدم فيه الصراع بين الطرفين في تحديد الموقف من الشبهة الحكمية التحريمية، هـل هـو البراءة التي استمدها الأصوليون من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو الاحتياط، أي التوقف الذي استمده الأخباريون من الروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام.

ذلك أن التطبيق ـ هـنا ليس تطبيقاً على حكم فقهي، وإنما هـو على قاعدة أصولية، والفرق بينهما واضح.

٤- غموض مفهوم العقل آنذاك حتى عند الأصوليين - كما ألمحت - فما هـو المراد به؟

- العقل الفطري (المدركات الوجدانية) ؟
- العقل النظري (المدركات البرهانية) ؟
- سيرة العقلاء (سلوك أبناء المجتمع البشري) ؟

٥- الخلط بين مفهوم الاجتهاد كعملية استنباط، ومفهومه كدليل على الحكم الشرعي، وهو ما عرف في الأصول السني باجتهاد الرأي.

وقد رأينا علوق هـذه المفارقة واضحاً في ذهن الفيض الكاشاني قال في مقدمة (الوافي):

«وأول من أحدث الجدال في الدين واستنباط الأحكام بالرأي والتخمين في هـذه الأمة أئمة الضلال ـ خذلهم الله تعالى ـ ثم تبعهم في ذلك علماء العامة، ثم جرى على منوالهم فريق من متأخري الفرقة الناجية بخطأ وجهالة ».

والأمر بعكس ما ذكره تماماً فالأصوليون ـ إذا استثنينا ما نُسب إلى ابن الجنيد من ميله إلى اجتهاد الرأي ـ ينفون ذلك وينكرون على العمل به أشد الإنكار.

فالمسألة مجرد وهم وشبهة اتهام.

هذه الاتهامات من قبل الأخباريين للأصوليين مضافاً إليها أسلوب النقد الأخباري فقد كان عنيفاً على ألسنة بعض الأخباريين تجاوز حدود أصول النقد العلمي، يقول المحدث البحراني في (لؤلؤة البحرين ص ١١٧-١١٨) وهو يؤرخ لسيرة المولى الاسترابادي-:

«وهو أول من فتح باب الطعن على المجتهدين وتقسيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه (الفوائد المدنية) من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين.

وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد».

هذا الأسلوب وتلك الاتهامات كانت العامل القوي في دفع الوحيد البهبهاني لمقابلة الثورة بالثورة.

وانتهى أمر الصراع الفكري بينهما لصالح المدرسة الأصولية، فكانت نتيجته أن ثبتت المنهج التكاملي ركائز وجوده أكثر من ذي قبل، وأرسى قواعد بنائه بأقوى مما كان عليه.

التطور في عهد الأنصاري:

إن أهم عمل قام به الشيخ الأنصاري (ت ١٢٧١هـ) في مجال التطوير الأصولي هـو أن عمق الفكر الأصولي - الأصولي، فأعطاه السمة الفارقة بينه وبين الفكر الأصولي - الأخباري، ذلك بميله إلى إثراء الجانب العقلي في المنهج التكاملي، مع محاولة الشمولية في دراسة الجانب النقلي ليوازن بين الكفتين وليبقي على المنهج تكاملياً يجمع بين النقلية والعقلية، إلاّ أن ميله إلى الجانب العقلي جعله يبقي على طغيان المبادئ والمفاهيم الكلامية والفلسفية التي مُنِيَ بها علم الأصول ثانية منذ عهد الأعلام الثلاثة المتعاصرين التوني والخونساري والشيرواني.

وقد أدى هـذا الميل إلى الجانب العقلي من قبل المدرسة الأصولية وبسبب غياب المدرسة الأخبارية عن ميدان الصراع ـ أن توسعت المدرسة الأصولية أفقياً بما خرج بها عن حدود المطلوب في علم الأصول، وعن مسافات حريمه في البحث والدراسة.

ومن شواهده: ذلكم التوسع في دراسة القطع حتى جعلته دليلاً على الحكم الشرعي، مع أنه حالة نفسية تحصل للإنسـان بسبب أو آخر وبتعبير آخر: أن الدليل الشرعي قد يفيدنا القطع بالحكم بمعنى انه تحصل لنا حالة القطع بأن هـذا الحكم المستفاد من دليله هـو حكم الله في حقنا، فالقطع ليس دليلاً على الحكم، وإنما هـو حالة نفسية ومستوى من مستويات دلالة الدليل.

وعلى أساس من هـذا لو حصلت هـذه الحالة النفسية (القطع) للإنسان عن غير دليل شرعي لا يعتبر الحكم المقطوع به حكماً شرعياً.

وجاء هـذا نتيجة الخلط بين مستوى دلالة الدليل الشرعي ومستوى الدليل الشرعي نفسه.

فقد تكون الآية أو الرواية نصاً في المعنى المدلول عليه، وقد تكون ظاهرة فيه.

وهذا ما نعنيه بمستوى الدليل الشرعي، ففي الأول مستواه النصية، وفي الثاني مستواه الظهور.

وفي الأول تكون الدلالة مقطوعاً بها من حيث الحالة النفسية، فنقول: دلالة نصية ونريد به مستوى الدليل، ونقول: دلالة قطعية ونريد به مستوى الدلالة من زاوية نفسية.

وفي الثاني تكون الدلالة مظنوناً بها من حيث الحالة النفسية، فنقول: دلالة ظهورية، ونريد به مستوى الدليل، ونقول: دلالة ظنية، ونريد به مستوى الدلالة من ناحية نفسية.

فالتعبير عن المستويين بالدلالة هـو الذي أوهم بأن القطع دليل من أدلة الحكم الشرعي، ولأن حجية القطع دليلها العقل يكون العقل دليل الحكم الشرعي.

والأمر ليس هـكذا، وإنما هـو كما ذكرت.

نعم، يمكن أن يكون القطع دليلاً على الموضوع فيلزم المكلف باتباعه حتى في حالة الخطأ لئلا يكون متجرياً ومتحدياً.

إلى أشياء أخرى سوف نقف عليها في غضون الكتاب.

وازداد الميل إلى الجانب العقلي (الكلامي والفلسفي) من قبل الملا الأخوند (ت ١٣٢٩هـ) فقد أغرق في ذلك وأدخل مسائل كلامية وأخرى فلسفية في علم الأصول، وذلك في كتابه المعروف (الكفاية) لم تكن موجودة في المقررات الدراسية قبله كالقوانين والفصول والرسائل.

ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ استبعد من الدرس الأصولي موضوعات تخص الأصول السني، ولا علاقة لها بالأصول الإمامي.

وبهذا اختص علم الأصول الإمامي بالموضوعات التي لها علاقة بالاجتهاد الفقهي الإمامي.

وبعد صاحب الكفاية برز في عالمي التدريس والتأليف الأصوليين تلميذه المبرز الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ)، ولأنه كان من أكابر الفلاسفة الإماميين عمق ما عمقه أستاذه صاحب الكفاية من حيث التأثر الواضح بالفلسفة، وتجلى هـذا في حاشيته على الكفاية الموسومة (نهاية الدراية).

كما برز ـ معاصراً له ـ تلميذ صاحب الكفاية الآخر وهو الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ)، وأيضاً كان ـ هو الآخر ـ متأثراً إلى حد بعيد بالفكر الفلسفي والكلامي، وانعكس هذا وبوضوح على محاضراته الأصولية التي قررها تلامذته أمثال: السيد الخوئي والشيخ الكاظمي.

ومعاصراً لهذين العلمين النائيني والاصفهاني ومزاملا لهما في التلمذة على صاحب الكفاية كان الشيخ آقا ضياء الدين العراقي.

تعاضد هؤلاء الثلاثة على تثبيت المنهج العقلي الذي عاد إلى عالم التأليف وعالم التدريس، وتجذر فيهما منذ عهد الشيخ الأعظم الأنصاري.

محاولات التطوير في المنهج:

وكرد فعل لهذه العودة إلى الإغراق في استخدام المنهج الكلامي والفلسفي في البحث الأصولي تدريساً وتأليفاً قامت محاولات للتطوير في المنهج تمثلت ـ في حدود إطلاعي ـ في المؤلفات التالية:

- أصول الفقه، للشيخ المظفر.
- الأصول العامة للفقه المقارن، للسيد الحكيم.
- دروس في علم الأصول (الحلقات)، للسيد الصدر.
- تهذيب الأصول، للسيد السبزواري.

حيث قامت بمحاولة تخليص المادة الأصولية مما لا علاقة له بالاستنباط، ومحاولة الاستفادة من المنهج العلمي الحديث في معالجة المادة الأصولية.

ولأني كنت قد تناولت بالبحث (منهج دراسة النص عند الأصوليين ودور السيد محمد تقي الحكيم في تطويره)، وأشرت فيه إلى شيء من تجديد شيخنا المظفر، وتناولت أيضاً (علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى ودور السيد الصدر في تطويرها)، لا أراني بحاجة إلى الإفاضة في الموضوع لإمكان الرجوع إليهما والاطلاع عليهما.

أما ما قام به السيد السبزواري فإنه استبعد الفضول من علم الأصول، واقتصر على ما يدخل منه في عملية الاستنباط.

المنهج المقترح:

إن الذي يقرر طبيعة المنهج الخاص لأي علم من العلوم شيئان، هما:

١ـ طبيعة مادة العلم.

٢ـ الهدف من وضع العلم ودراسته.

والهدف من وضع علم الأصول ودراسته هو الوصول إلى معرفة قواعد استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المتمثلة بالكتاب والسنة.

وهذا الهدف يتطلب أن تنطوي مادة علم أصول الفقه على:

١ - إثبات حجية خبر الثقة.
٢- إثبات حجية ظهور الألفاظ.
٣- تشخيص مراد المتكلم.
٤- تعيين لوازم امتثال الحكم المطلوب.
٥- تحديد وظيفة المكلف عند فقدان النص الشرعي أو إجماله أو سقوطه بسبب التعارض المستحكم.

والدليل الذي يتكفل بالإثبات في المسألتين الأوليين هو (سيرة العقلاء).

أو قل: ارتفاع درجة التعامل مع خبر الثقة وظواهر الألفاظ من قبل الناس إلى مستوى الظاهرة الاجتماعية العامة.

ولأن تشخيص وتعيين مراد المتكلم من كلامه يتوقف على تحليل نص كلامه، وهذا لا يتأتى إلاّ عن طريق تطبيق قواعد اللغة المتكفلة بذلك تكون قواعد اللغة هي الدليل.

وفي المسألة الرابعة التي تتمثل في أمثال وجوب ما لا يتم الواجب إلاّ به، وحرمة الضد المانع من الإتيان بالمطلوب، فان الطريق إلى هذا هو العقل الفطري لأنها من الأمور البديهية التي لا تحتاج حتى إلى الإشارة إليها.

أما في المسألة الخامسة والأخيرة فهي الأخرى ظواهر اجتماعية عامة.

وبعد هذا فنحن في الدرس الأصولي أمام ظواهر اجتماعية عامة، تتنوع إلى:

- ظواهر لغوية ـ اجتماعية.
- وظواهر اجتماعية ـ اجتماعية.

وهذا يتطلب منا في مجال دراستها أن نلتزم:

- المنهج اللغوي - الاجتماعي.
- والمنهج الاجتماعي - الاجتماعي.

وكلا المنهجين يقوم على اعتماد طريقة الاستقراء.

وسوف نعرف هـذا بوضوح من مضامين هـذا الكتاب.

ونحن بهذا نعود إلى المنهج الذي وضعه الشيخ المفيد، والذي أُقصي عن ميدان البحث الأصولي عن غير قصد، وإنما بتأثير قوة هـيمنة علم الكلام على منطلقات البحث الأصولي.

المادة الثالثة

التاريخ الأصولي

وفي المادة الثالثة، وهي تاريخ علم أصول الفقه، فقد تناوله بالكتابة كل من:

- أستاذنا الشهيد الصدر في مقدمة كتابه الأصولي (المعالم الجديدة)، وهو مع اختصاره فيه عمق وتركيز علميان، سجلا لأستاذنا العظيم ريادة مثمرة وموفقة.

- الأستاذ الدكتور أبي القاسم الگرجي في رسالة باللغة الفارسية بعنوان (نگاهي به تحول علم أصول)، ترجمها إلى اللغة العربية الدكتور محمد علي آذرشب بعنوان (نظرة في تطور علم الأصول).

وهي على اختصارها فيها شمولية وافية.

وكلا هـذين البحثين يساعدان من يريد التوسع في الكتابة في هـذا الموضوع مساعدة فاعلة ومغنية.

ووقفت في كتب الفهارس التي اطلعت عليها على العنوانين التاليين:

- مقالة في تاريخ علم الأصول، للشيخ مرتضى الكيلاني.

- علم الأصول: تاريخه وتطوره، للشيخ علي بن محمد الفاضل القائيني.

المادة الرابعة:

التطور الفكري الأصولي

وفي المادة الرابعة (التطور الفكري لعلم أصول الفقه) لم أرَ - في حدود مراجعاتي وقراءاتي - من كتب في هـذا الموضوع نظير ما رأيته وقرأته في كتابات الأساتذة الجامعيين، باستثناء ما جادت به يراعة أستاذنا المجدد الشهيد الصدر في مقدمة الحلقة الأولى من كتابه (دروس في علم الأصول)، إلاّ إنها مختصرة وغير شاملة، لأنه أراد بها أن يلفت نظر الباحث والدارس الأصوليين إلى شيء من تطور الفكر الأصولي بما يفرض علينا إعادة النظر في الكتب المقررة لدرس علم الأصول في الحوزات العلمية الإمامية لتكون بمستوى المطلوب والمتوخى في دراسة هـذا العلم، وليكون هـذا التمثيل منه بياناً للداعي له لتأليف الحلقات الثلاث بشكلها المختلف عما اعتاده الطالب الديني في مقررات الدرس الأصولي.

ولكنه - أيضاً كان الرائد المخلص والموفق في وضع اللبنات الأساس للكتابة في هـذا الحقل المهم قدر أهمية علم أصول الفقه.

وأني لآمل أن يؤلف فيه، ويضاف الكتاب المؤلف إلى برامج الحوزات العلمية مقرراً دراسياً، لأهمية هـذه المادة في إثراء الرصيد الفكري الأصولي عند الطالب وتنمية مواهبه وقدراته العلمية من ناحية تربوية بسبب ما يتحرك في فلكه من مقارنات وموازنات للفكر، وتعريفات لأعلامه وتنويهات بعطائهم وإسهاماتهم في خدمة هـذا العلم.

المادة الخامسة:

المصطلحات الأصولية

مما وقفت عليه من تأليف في هـذه المادة الكتابين التاليين:

١ - (اصطلاحات الأصول) للحاج الميرزا علي المشكيني.

٢ - (معجم المصطلحات الأصولية) للسيد محمد الحسيني.

وهذان الكتابان مع صغرهما يسدّان فراغاً كان ينبغي أن يملأ قبل هـذا.

ولا أستبعد أن يكون قد ألف فيه قبل المؤلفين الميرزا المشكيني والسيد الحسيني، لأن مثل هـذا التأليف كان معروفاً ومألوفاً منذ زمن غير قريب، إلاّ إننا لم نوفق للاطلاع عليه.

المادة السادسة:

اعلام الأصول

مما كتب في أعلام الأصوليين:

- كتاب (الفتح المبين في طبقات الأصوليين)، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي، إلاّ أنه اقتصر فيه على الترجمة لأعلام أصول الفقه السني.

- وكتاب (معجم الأصوليين) للدكتور محمد مظهر بقا، من منشورات جامعة أم القرى بمكة المكرمة، إلاّ أن المؤلف الكريم لم يقدر له الاطلاع على الكثير من أعلام الأصول الإمامي.

ومن هـنا فالحاجة تدعو إلى تأليف كتاب في طبقات الأصوليين من الإماميين لتتكامل به السلسلة مع كتابي الشيخ المراغي والدكتور بقا.

المادة السابعة:

الدراسات الأصولية المقارنة

فيما أعلم أن أول كتاب أُلف في الدراسات الأصولية المقارنة هـو كتاب أستاذنا الجليل السيد محمد تقي الحكيم الموسوم بـ(الأصول العامة للفقه المقارن)، وبه سجل الريادة له في هـذا الحقل الأصولي المهم، وهي ريادة ناجحة أوفى فيها ووفى.

المادة الثامنة:

فهرست النتاج الأصولي

ويتم ذلك - كما أشرت سابقاً - بإعداد قوائم بما كتب في أصول الفقه من كتب ورسائل مستقلة، أو بحوث نشرت في الدوريات أكاديمية وغيرها.

وقد حاولت - فيما دونته في مادة التأليف الأصولي السابقة - أن ألمّ بشيء من ذلك، وأساهم في مساعدة من سيتصدون للكتابة في هـذا المجال.

المادة التاسعة:

تاريخ المدارس الأصولية

لم يقدر لي أن أقف على مؤلف يؤرخ أو يدرس المدارس الأصولية الإمامية.

وآمل أن ينبري من المهتمين بشؤون هذا العلم الشريف من يسد هذا الفراغ.

ختام المقدمة

وبعـد:

فليست هـذه المقدمة المختصرة والمستعجلة إلاّ تمهيداً لمعرفة المنهج الذي التزمه الأصوليون الإماميون منذ أن ألف الشيخ المفيد في القرن الرابع الهجري مختصره المعروف، وهو أقدم كتاب أُصولي وصل إلينا، وحتى عصرنا هـذا ـ ونحن نعيش أواسط سنة ١٤١٨هـ ـ أي خلال مدة تجاوزت ألف سنة.

وقد رأينا أنه تناوب بين العقلية والنقلية والجمع بينهما دونما محاولة إعادة النظر فيه والإفادة من الجديد المعاصر في ظل القديم الأصيل.

إني لأسمح لنفسي ـ هـنا ـ أن أطرح السؤال التالي: ألا يفرض علينا هـذا أن نعيد النظر في المنهج وأسلوب العرض.

ويحفزنا إلى هـذا ـ إضافة إلى طول المدة ـ التطور الفكري الذي واصله هـذا العلم في عمق ما يعطي ونضج ما يثمر وسمو نتائجه على شاشة مرآة صافية نقية عكست ضخامة التفكير الإمامي، وهو ينطلق ويتحرك على صعيد دراسته قواعد وأصول التشريع الإسلامي الذي هـو نظام حياة المسلمين وقوام دينهم ودنياهم في ظل كرامة عزيزة وعزة كريمة.

إن هـذا يتطلب منا أن نضع هـذه الثروة الثرية في موقعها المناسب حيث الأصالة من خلال متطلبات المعاصرة.

وهذا ـ في اعتقادي ـ لا يتم إلاّ بأن نخفف من غلواء المنهج الكلامي التي

طغت عليه على أيدي الأصوليين من المعتزلة بل عموم أهل السنة، الذين نعى عليهم الشريف المرتضى في (الذريعة) إسرافهم في استخدام المنهج الكلامي، وحاول قدر جهده التخفف منه.

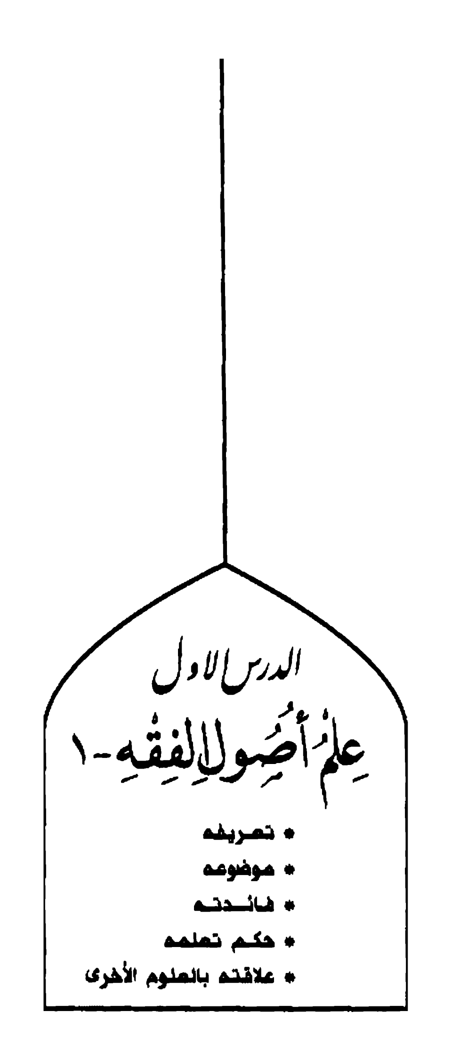
ولكن شاءت الأقدار أن تكون كربلاء في عهد زعيمي الأصولية والأخبارية الوحيد البهبهاني والمحدث البحراني معتركاً لصراع فكري حول هـذا العلم إيجاباً من الأصولية وسلباً من الأخبارية، فيعود الوحيد البهبهاني ليركز على أهمية هـذا العلم كأصول وقواعد للتشريع الإسلامي إلى أن يستخدم كل الأسلحة في المعركة فعاد الأصول على يديه كما كان على عهد الحليين يتردد بين المنهج الكلامي والمنهج اللغوي الاجتماعي مع ميل إلى الطريقة الاستنتاجية أكثر منه إلى الطريقة الاستقرائية، حتى خلص على يدي الشيخ الأنصاري كلامي المنهج، ولا يزال.

ولعل في المحاولات الجديدة والجادة ما يحقق الذي يفيد في مجال التطوير البنّاء، وبتوفيق وتسديد من الله تعالى، إنه سبحانه ولي التوفيق وهو الغاية.

عبد الهادي الفضلي

دارة الغريين – الدمام

٨/ ٨/ ١٤١٨هـ


الدرس الاول
عِلمُ أُصُولِ الفِقْهِ - ١
* تعريفه
* موضوعه
* فائدته
* حكم تعلمه
* علاقته بالعلوم الأخرى

تعريفه

إذا قمنا باستعراض شامل للعلوم الأخرى المماثلة لعلم أصول الفقه أمثال: العلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، والمعارف العقلية كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام، والعلوم الشرعية كالفقه والحديث والرجال، وخلافها، سوف نرى أن تعريفاتها مستمدة من واقع موضوعاتها التي تبحث فيها.

فعلى سبيل المثال: علم المنطق يدرس موضوعين، هما: التعريف والاستدلال، فنستطيع أن نقول في تعريفه: هو العلم الذي يبحث في قواعد التعريف وقواعد الاستدلال.

وعلم النحو يدرس الجملة من حيث تركيبها ووظيفة كل كلمة في التركيب، فبإمكاننا أن نعرفه بقولنا: هو العلم الذي يبحث في قواعد تركيب الجملة ووظائف عناصرها.. وهكذا.

في ضوء هذا: أننا إذا أردنا أن نعرّف علم أصول الفقه لابد لنا من أن ننطلق إلى هذا من معرفة موضوعه.

ولأن موضوعه غير واضح الملامح في مدوناته المعروفة بسبب اختلاف النظرة إلى واقعه التي تتلخص في فروقها بالإجابة على التساؤلات التالية:

- هل هذا العلم يبحث في الأدلة مطلقاً؟
- أو هو يبحث في خصوص أدلة الفقه، وبشكل عام، أي بما يشمل الأمارات والأصول أيضاً؟
- أو أنه يختص ببحث الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل؟

- أو أنه لا موضوع خاصاً له، وإنما يبحث في مسائل شتى، تلتقي تحت سقف غرض واحد، هو القاسم المشترك لها، والقدر الجامع بينها، وذلك الغرض هو الوصول إلى الحكم الشرعي أو ما يقوم مقامه من وظائف عقلية؟

بسبب هذا جاءت تعريفاته - هي الأخرى - مختلفة أيضاً، وكأمثلة لهذا:

قال السيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ في (الذريعة): «إن الكلام في أصول الفقه إنما هو في الحقيقة كلام في أدلة الفقه».

وعرّفه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ في (العدة) بقوله: «أصول الفقه هي أدلة الفقه».

ويعني الطوسي بالأدلة - كما يظهر من شرحه للتعريف -: الكتاب والسنة.

ومن بعده عرّفه الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ في (المحصول) بأنه «عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها».

وفسّر الرازي (طرق الفقه) بما يتناول الأدلة والأمارات.

ومن بعده حدد القاضي علاء الدين المقدسي المتوفى سنة ٨٨٥ هـ في (الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير) موضوعه بـ«الأدلة الموصلة إلى الفقه».

وبعد تطور الدرس الأصولي في المذهب السني يحده الأستاذ المعاصر الشيخ عبد الوهاب خلاف المتوفى سنة ١٣٧٦ هـ في كتابه (علم أصول الفقه) بـ«الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية».

وهي - كما ترى - تعريفات استمدت مادتها من تحديد موضوعه بالدليل الفقهي.

ويبدو أن تعريفاً آخر وازى التعريف المذكور وسايره جنباً إلى جنب منذ عهد ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ حيث عرفه في كتابه (منتهى الوصول والأمل) بـ«العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية

عن أدلتها التفصيلية».

ونلمس صدى هذا التعريف عند الميرزا القمي المتوفى سنة ١٢٣١ هـ في كتابه (القوانين) حيث عرفه بـ«العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية».

ولما لاحظه عليه الشيخ الخراساني المتوفى سنة ١٣٢٩ هـ في كتابه (الكفاية) من عدم شموليته للأصول العملية التي تعين الوظيفة للمكلف عند عدم وصوله إلى الحكم الواقعي عرّفه بقوله: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهى إليها في مقام العمل»، ويريد بهذه الأخيرة الأصول العملية.

وما في هذه التعريفات من عدم تبيان هوية القواعد آت من عدم الإيمان بوحدة موضوع هذا العلم كما هو واضح.

ولعل تعريف الميرزا البوجنوردي في كتابه (المنتهى) يشير إلى هذا بوضوح حيث يقول: «علم الأصول عبارة عن جملة من القضايا التي تصلح لأن تقع كل واحدة منها كبرى قياس تكون نتيجته الحكم الكلي الشرعي الفرعي، أو البناء العملي العقلي كالبراءة والتخيير العقليين».

ويختصره أستاذنا الشهيد الصدر في (الحلقة الثالثة) بما هو أكثر دقة وأبعد عن المآخذ التي سجلت على تعريف صاحب القوانين بقوله: «علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي»، ذلك أن (العناصر المشتركة) تشمل كل ما له دخل مباشر في عملية الاستنباط الفقهي، من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة، والمدركات العقلية الاجتماعية العامة.

وعلى هدي منه حدد موضوع علم الأصول بـ«الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة».

ومن قبل ذلك عرّفه السيد البروجردي بـ«القانون الذي يعد حجة في الفقه».

وأخيراً نقف عند تعريف الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه (أصول الفقه) القائل: «أصول الفقه: هو العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام

العملية من أدلتها التفصيلية».

ومن المفيد أن استطرد ـ هنا ـ فأشير إلى أن الأصوليين إنما اختاروا كلمة (استنباط)، ولم يستخدموا كلمة (استخراج) أو (استفادة)، لما تحمل هذه الكلمة من معنى يلتقي وطبيعة الاجتهاد الذي هو بذل الجهد الفكري في الوصول إلى المطلوب، ذلك أن كلمة (استنباط) تعني في لغتنا العربية: الاستخراج ولكن ببذل جهد ومعاناة فكر، فهي ـ باختصار ـ تعني الاجتهاد.

وقد نلمس هذا الفرق بينها وبين الاستخراج في الاستعمالات اللغوية الإنجليزية، فإنها إذا كانت بمعنى الاستخراج هي: Extracting وإذا كانت بمعنى الاكتشاف الذي لا يحصل ـ غالباً ـ إلاّ بالاجتهاد، هي Discovery.

وكما رأينا: تَطَوّرَ موضوع هذا العلم:

١ـ من أدلة الفقه:

وهي كل ما يصلح لأن يكون مستنداً للفتوى من دليل أو إمارة أو أصل.

٢ـ إلى القواعد:

وهي القضايا الكلية التي تقع كبرى في قياس الاستنباط الفقهي.

٣ـ إلى القانون:

والقانون هو القاعدة.

٤ـ إلى العناصر المشتركة:

وهي أعم من القواعد بما يشمل كل عنصر مشترك له دخل مباشر في عملية الاستنباط الفقهي.

ومع هذا لا يزال الغموض يظلل منطلقات البحث في الموضوع، ومن ثم الموضوع نفسه، حيث لم تقيد القواعد بإضافتها إلى ما يوضح حقيقتها كما في تعريفات العلوم الأخرى، وكذلك العناصر المشتركة، والقانون، فبقيت غير واضحة الهوية، يحوطها شيء من التضبيب، ويلفها شيء من التغييم.

وما ذهب إليه الرواد الأوائل من أن موضوع أصول الفقه هو أدلة الفقه، أقرب إلى طبيعة المسألة، إلاّ أن نظرتهم انصبت على جانب التطبيق دون النظرية.

ويرجع هذا ـ فيما أرى ـ إلى شيء من التلابس الذي وقع بين النظرية والتطبيق أثناء البحث.

ذلك أن هذا العلم من حيث النظرية يبحث في الدلالة مطلقاً: الدلالة الألسنية بأية لغة كانت، والدلالة العقلية في كل المجتمعات البشرية.

ولكن لإضافة الأصول (التي هي الأدلة أو القواعد أو القانون أو العناصر) إلى الفقه، والمراد به الفقه الإسلامي التمست الأمثلة وأخذت من النصوص الشرعية فتلابست وألبست النظرية بالتطبيق.

وبعد هذا العرض المقتضب نستطيع أن نقول: إن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة مطلقاً.

ولكن لأنّا من خلاله نحاول معرفة الدلالة الفقهية، شرعية كانت أو عقلية، لاستفادة الجعل الشرعي حكماً كان أو وظيفة، يكون موضوعه ـ بشكل خاص ـ الدلالة الفقهية.

وعلى هدي منه يمكننا أن نعرفه بأنه: «العلم الذي يبحث في الدلالة بعامة والدلالة الفقهية بخاصة».

أو قل، باختصار علم الأصول: «هو دراسة أصول الاستنباط».

موضوعه

تبينا من خلال بحثنا في تعريف علم أصول الفقه موضوعه أيضاً، وهو الدلالة عامة والدلالة الفقهية خاصة.

ولنأخذ لذلك مثالا توضيحياً: (الظهور في اللفظ) ـ كلمة كان اللفظ أو جملة أو سياقاً ـ هل يعتبر دليلا يستدل به، وحجة يحتج بها؟

إن النتيجة التي يتوصل إليها البحث الأصولي، سلباً أو إيجاباً، لا يقتصر بها على لغة من اللغات البشرية، كما لا يقتصر بها على مجتمع من المجتمعات البشرية، وإنما تؤخذ على نحو الشمولية لكل اللغات ولكل المجتمعات، لأن الظهور اللفظي من الظواهر اللغوية الاجتماعية المشتركة بين كل اللغات، وفي جميع المجتمعات.

فدراسة ظاهرة الظهور ـ هنا ـ عامة، ونتيجتها التي تتوصل إليها الدراسة ـ أيضاً ـ عامة.

ولكن لأنّا نهدف من دراستنا لقاعدة الظهور المشار إليها، محاولة استفادة الحكم من ظواهر الألفاظ الشرعيـة، يأتي الأمر هنا تطبيقاً للنظرية العامة على اللغة العربيـة بشكل خاص، وفي مجال الألفاظ الشرعيـة بشكل أخص، فكأنا بحثنا في دلالة الألفاظ الشرعيـة بصورة خاصة.

ولنأخذ مثالاً آخر: (لزوم الأمر بالشيء النهيَ عن ضده)، إن هذه القضية تبحث في علم أصول الفقه كظاهرة اجتماعية عامة لكل مجتمعات البشر، فما يدركه العقل ـ هنا ـ أو ما عليه سيرة العقلاء في هذه القضية مما يتوصل إليه البحث الأصولي من نتيجة سلباً أو إيجاباً تعد ظاهرة عامة لكل المجتمعات البشرية.

ولكن لأنّا طبقنا هذه القاعدة (قاعدة لزوم الأمر بالشيء النهي عن ضده) على الأوامر الشرعية في المجتمع الإسلامي نكون كأننا بحثنا هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي خاصة، وفي الامتثالات الشرعية بشكل أخص... وهكذا.

ونخلص من هذا كله إلى أن علم أصول الفقه يدرس الموضوعين التاليين:

١ ـ الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة، أي المشتركة بين جميع لغات البشر.

٢ ـ المدركات العقلية العامة، أي المشتركة بين جميع مجتمعات البشر.

ويتحرك في بحثه داخل دائرة التشريعات، شرعية وعرفية وقانونية.

وكأصول للفقه الإسلامي يقتصر في دراساته على قضايا التشريع الإسلامي.

فائدته

من الواضح أن فائدة هذا العلم مهمة جداً لأنه المدخل المباشر لمعرفة الأحكام الشرعية.

وكل أمة لابد أن يكون لها تشريعها الذي هو نظام حياتها، ولابد أن يكون لتشريعها علماؤه المتخصصون به.

والأمة الإسلامية تشريعها هو الفقه الإسلامي، والمتخصصون به هم الفقهاء، والفقيه لا يكون فقيهاً إلاّ بعد تخصصه بعلم أصول الفقه، لأنه منهج الفقه والمدخل إليه.

ولأنه العلم الذي بواسطته يثبت العلماء حجية أدلة الفقه بغية ترتيب الأمرين التاليين:

١ـ صحة الاستناد في مقام العمل إلى ذلك الدليل الذي تثبت حجيته.

٢ـ صحة إسناد مؤدى الحجة للشارع المقدس.

حكم تعلمه

وحكم تعلمه يترشح من حكم تعلم الفقه، ولأن تعلم الفقه من الواجبات الكفائية، وهو متوقف على علم الأصول، وعلم الأصول هو المقدمة المباشرة للاجتهاد فيه، يصبح تعلمه ـ هو الآخر ـ واجباً كفائياً من باب وجوب ما لا يتم الواجب إلاّ به.

علاقته بالعلوم الأخرى

لعلم الأصول علاقة وثيقة بالعلوم التالية:

١. علوم اللغة العربية:

وهي الأصوات والتصريف والنحو والبلاغة، وذلك ليعرف الدارس الأصولي دلالات الحرف والكلمة والجملة.

ليمكنه الانطلاق في دراسة النص العربي وبخاصة الشرعي منه.

٢. علم اللغة العام: Linguistics

ذلك أن علم اللغة العام يعنى بدراسة الظواهر اللغوية المشتركة بين كل اللغات، يقول الدكتور السعران في كتابه (علم اللغة: مقدمة للقارئ العربي): « واللغة التي يدرسها علم اللغة ليست الفرنسية أو الإنجليزية أو العربية، ليست لغة معينة من اللغات، إنما هي (اللغة) التي تظهر وتتحقق في أشكال لغات كثيرة ولهجات متعددة وصور مختلفة من صور الكلام الإنساني، فمع أن اللغة العربية تختلف عن الإنجليزية، وهذه الأخيرة تفترق عن الفرنسية، إلاّ أن ثمة أصولاً وخصائص جوهرية تجمع ما بين هذه اللغات، وتجمع ما بينها وما بين سائر اللغات وصور الكلام الإنساني، وهو أن كلاً منها لغة، أن كلاً منها نظام اجتماعي معين تتكلمه جماعة معينة، بعد أن تتلقاه عن المجتمع، وتحقق به وظائف خاصة، ويتلقاه الجيل الجديد عن الجيل السابق، ويمر هذا النظام بأطوار معينة، متأثراً بسائر النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية وبسوى ذلك...الخ، وهكذا فعلم اللغة يستقي مادته من النظر في اللغات على اختلافها، وهو يحاول أن يصل إلى فهم

الحقائق والخصائص التي تسلك اللغات جميعاً في عقد واحد ».

وهذا الذي يدرسه علم اللغة كان يدرس ضمن الفلسفة ثم انسرب منها إلى مباحث الألفاظ في أصول الفقه، واستقل أخيراً عن عالم الفلسفة بما يعرف حديثاً بـ(علم اللغة العام).

وأضاف إليه علم اللغة ما يرتبط باللغة من معطيات الدراسات الإنسانية في علم الاجتماع وعلم النفس ومؤديات البحوث الطبيعية في علم الفيزياء وعلم الوراثة وعلم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء وعلم التشريح، وكذلك استعان بالجغرافية والتاريخ.

ففي علم اللغة موضوعات مشتركة بينه وبين علم أصول الفقه، أمثال: نشأة اللغة، وعلاقة اللفظ بالمعنى، والكلمة في مادتها وهيئتها والجمل في دلالاتها منطوقاً ومفهوماً والخ.

٣ـ علم الدلالة: Semantics

ذلك أن علم الدلالة يدرس وسائل نقل المعاني من ذهن الملقي إلى ذهن المتلقي.

ولأن علم الأصول ـ كما ذكرنا ـ يدرس الدلالة تكون العلاقة بينهما جد وثيقة وجد حميمة.

ولأن أهم وسيلة لنقل المعاني هي (الألفاظ) تكون علاقة علم أصول الفقه بدلالة الألفاظ ألصق آصرة وأشد وثاقة.

وموضوعات علم الدلالة ـ هي الأخرى ـ كانت تدرس ضمن البحوث المنطقية والدراسات الفلسفية، ومنها انداحت إلى علم الأصول، ثم استقلت حديثاً بما يعرف بـ(علم الدلالة) وبما يعرف بـ(دلالة الألفاظ).

٤ـ علم الاجتماع اللغوي: Socioling Uistics

لأنه يضع أمام الباحث الأصولي خصائص وسمات الظاهرة اللغوية الاجتماعية، ويساعده على بحثها والطريق إلى تعرف شموليتها.

٥. علم النفس اللغوي: Psycholing Uistics

لما له من ارتباط في معرفة آثار الظواهر النفسية على الظواهر اللغوية.

٦. علم الأسلوب:

وهو من العلوم الحديثة التي تقوم بدور علم البلاغة بتعرف الأسلوب في خصائصه ومميزاته، مما يلقي الضوء على معرفة أساليب النصوص الشرعية التي يتعامل معها الباحث الأصولي، وكذلك معرفة مستوى ونمط دلالاتها كقرائن تساعد على كشف شرعيتها وصدورها من المعصوم.

٧. علم المنطق: Logic

لما ألمحت من أن المنطق يدرس موضوعي التعريف والاستدلال، وفي علم الأصول مصطلحات ومفاهيم لابد أن تعرّف، ولأن فيه قضايا لابد أن يستدل على صحتها أو حجيتها، كانت له العلاقة به لمعرفة طرق وقواعد التعريف وطرق وقواعد الاستدلال.

يضاف إليه أن الدلالة التي هي موضوع علم الأصول هي من مباحث علم المنطق، ومنه امتدت إلى علم الأصول كما أشرت إلى ذلك.

٨. علم الرجال:

ذلك أن أصول الفقه، وفي المجال التطبيقي منه والاستدلالي لقضاياه التي ترتبط بالجانب الإسلامي قد يستدل برواية فتحتاج لمعرفة قيمة سندها من حيث القبول والرفض، وأحوال الرجال هو الكفيل بذلك.

٩. علم الحديث:

وذلك لمعرفة مستوى الحديث الذي قد يستدل به هنا في قيمته من حيث الاعتبار واللااعتبار فيصح الاستدلال به أو لا يصح.

١٠. علم الكلام: Theology

وبخاصة في موضوع التحسين والتقبيح العقليين حيث يثبت هذا الموضوع

وجود قيم عقلية لظواهر اجتماعية تطابقت آراء العقلاء عليها كحسن العدل وقبح الظلم ولزوم الإتيان بما لا يتم الواجب إلاّ به، واستلزام الأمر بالشيء النهيَ عن ضده.

وكذلك لإثبات شرعية ومشروعية الكتاب والسنة كمصدرين للفقه الإسلامي.

١١. الفلسفة القديمة:

حيث كانت التربة الخصبة التي نبتت فيها النظريات اللغوية الاجتماعية التي يتناولها علم الأصول بالدرس والنظر فيها.

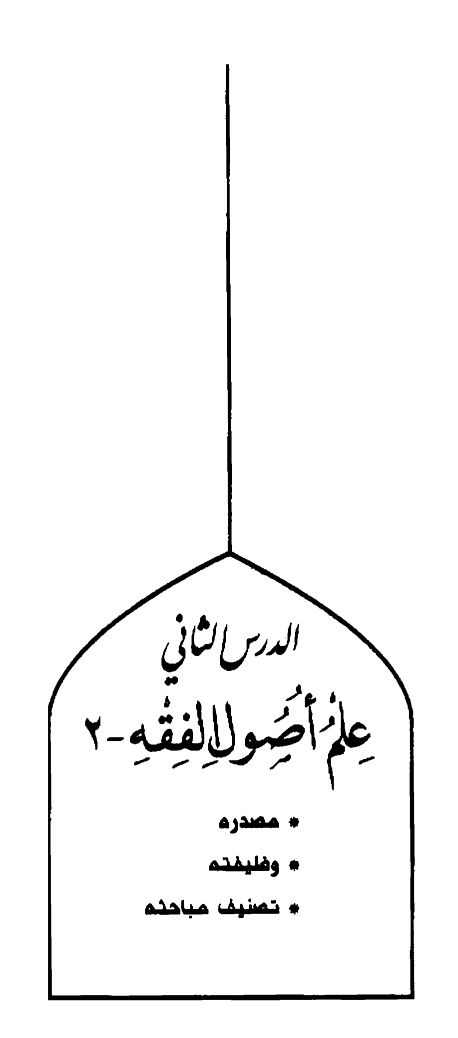
وكذلك منها استمد البحث الأصولي المبادئ العقلية العامة، أمثال: مبدأ العلية، ومبدأ استحالة التناقض وامتناع الدور والتسلسل.

١٢. علم الفقه:

ذلك أن نتائج الفقه تمر في مراحلها من النص ودلالته، والرواية ورواتها، ومعطيات العقل وسيرة العقلاء لتصبح نتائج فقهية عبر أصول الفقه الذي بدوره يهيئ كبرياته لجزئياتها بغية الكشف عن حجيتها ومدى قدرتها على النهوض بالدلالة الفقهية.

١٣. علم أصول القانون:

لما بينهما من وشيجة قربى لأن كلاً منهما قواعد تشريع، ليفيد من بعض مصطلحاته ومفاهيمه مما يلتقي وخطه التشريعي الإسلامي ويمس واقع حياة الإنسان.


الدرس الثاني
علم أصول الفقه - ٢
* مصدره
* وظيفته
* تصنيف مباحثه

مصدره

لا أعني بالمصدر - هنا - الكتاب أو البحث الذي يرجع إليه الباحث يستقي منه مادة بحثه - كما يعرفه علماء المكتبات.

وإنما أعني به المجال الذي يُرجع إليه عند وضع وتدوين العلم - أي علم - بغية استقاء مادة العلم منه.

والكلمة (أعني لفظ مصدر) بعدُ لّما تدخل المعاجم اللغوية العربية بهذا المعنى المذكور كمصطلح علمي.

ومن المظنون قوياً أنها مأخوذة من المصدر بمعنى (المنهل = المورد) الذي يستقى منه الماء، حيث يرده الناس خلواً من الماء ويصدرون عنه (أي ينصرفون) مزودين بالماء.

وذلك للتشابه بين مصدر المعلومات ومصدر الماء في التزويد بالمادة المطلوبة.

فالمصدر - كمصطلح علمي - هو ما يُرجع إليه الباحث لاستفادة المعلومة المرتبطة ببحثه منه[1].

وعليه: فكل مجال يرجع إليه واضع أو واضعو علمٍ ما لاستقاء مادة العلم منه، هو مصدر معلومات ذلك العلم.

---

(١) انظر: تحقيق التراث - المصادر المراجع.

ومن أمثلة ذلك:

ـ علم النحو: مصدره:
١ - السماع: ما يسمع من كلام العرب الفصحاء.
٢ - القياس: ما يقاس على المسموع من كلام العرب الفصحاء.

ـ التاريخ: مصدره:
١ - الوقائع: مشاهدة الواقعة عياناً.
٢ - الرواية: حكاية الواقعة ممن شاهدها أو ممن روى عنه.
٣ - الوثائق: المدونات.
٤ - الآثار: الأطلال والحفريات والنقوش وما شابهها.

ـ علم الفقه: مصدره:
١ - القرآن الكريم (آيات الأحكام).
٢ - السنة الشريفة (أحاديث الأحكام).
٣ - الإجماع (اتفاق الفقهاء الكاشف عن رأي المعصوم).
٤ - العقل (الإدراك العقلي الكاشف عن رأي المعصوم).

وفي ضوئه:

ما هو المصدر الذي ورده واضعو علم أصول الفقه وصدروا عنه بالمادة العلمية الأصولية التي دونوها في كتبهم؟

لم يذكر الأصوليون هذا العنوان في كتبهم الأصولية، ولم يتناولوه بالبحث.

وكان من الطبيعي ـ منهجياً ـ أن يبحث بشكل مستقل، ويوضع في موضعه الطبيعي من تصنيف موضوعات هذا العلم، فتثنى به المقدمة العلمية لهذا العلم.

وقد يرجع عدم تعرضهم لمصدر الأصول بالبحث لاضطراب كلمتهم في تحديد موضوعه ـ كما أوضحت هذا في ما سلف.

ولأنّا قد تبينا موضوع هذا العلم، وحصرناه في العنوانين التاليين:

١ـ الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة (أي المشتركة بين جميع لغات البشر).

٢ـ المدركات العقلية العامة (أي المشتركة بين جميع مجتمعات البشر).

وبيّنا ـ هناك ـ أن علم الأصول يتحرك في تعامله مع هذين المصدرين داخل دائرة التشريعات، شرعية وعرفية وقانونية.

وكأصول للفقه الإسلامي فإنه يقتصر في دراسته على قضايا التشريع الإسلامي.

لابد لنا من التعرض للموضوع (أعني مصدر الأصول).

إننا نستطيع أن نستخلص ذلك من طوايا وثنايا البحوث الأصولية، منطلقين إلى هذا من التعرف على أدلة موضوعاته بعناوينها الرئيسية التي هي:

- الأصول اللفظية.
- الملازمات العقلية.
- الأصول العملية.

ففي الأصول اللفظية يتفق علماء أصول الفقه على أن الهدف من دراستها هو تشخيص صغريات لكبرى ظاهرة الظهور.

وعليه: فالأساس في دراسة الأصول اللفظية هو ظاهرة الظهور.

والظهور ـ كما هو معلوم ـ يراد به ظهور اللفظ في دلالته على المعنى، وهو أحد أنواع دلالة اللفظ المبيّن، التي منها:

- دلالة النص: وهي أن يكون اللفظ نصاً في معناه فلا تحتمل دلالته على معنى آخر غيره.

- دلالة الظهور: وهي أن يكون اللفظ ظاهراً في معنى مع احتمال دلالته على معنى آخر غيره.

والدلالة الأولى ـ في طبيعتها ـ دلالة يقينية، بينما الدلالة الثانية دلالة ظنية لوجود طرف الاحتمال.

ويستدل الأصوليون ـ هنا ـ على حجية الدلالة الأولى بأن اليقين حجيته ذاتية، أي أنه هو ـ بذاته ـ حجة، فلا يحتاج إلى دليل يثبت له الحجية، لأن إليه تنتهي

حجية كل حجة، وأية حجية لا تنتهي إليه لا تعتبر حجة، وذلك لأن اليقين كشف عن الواقع، بل هو الواقع.

وهذا مما يدرك ببديهة العقل.

واستدلوا على حجية الظهور ببناء العقلاء أو سيرة العقلاء أي أن الأخذ بظواهر الكلام من الظواهر الاجتماعية العامة لجميع اللغات وفي جميع المجتمعات.

أما الملازمات العقلية فاستدلوا على اعتبارها بالدليل العقلي وقصدوا منه ـ كما يوضح أستاذنا المظفر ـ «حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الأجزاء، ومقدمة الواجب، ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشرع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليه حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة ـ والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم ـ فإنه لابد أن يقطع بثبوت اللازم وهو ـ أي اللازم ـ حكم الشرع.

ومع حصول القطع، فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجية كل حجة»[٢].

وبالنسبة إلى الأصول العملية فإنها ـ كما يوضح السيد السبزواري ـ «من الارتكازيات العقلائية يكفي في اعتبارها شرعاً عدم وصول الردع، ولا نحتاج إلى إقامة الدليل على اعتبارها من الكتاب والسنة والإجماع، وتطويل الكلام في ذلك، فإن العقلاء بفطرتهم بعد الفحص عن الحجة واليأس منها، لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء فعلاً أو تركاً، وهذا هو البراءة المصطلحة، وأنهم بفطرتهم يرون العلم

---

(٢) أصول الفقه ط٢ مج٢ ص١١٢.

الإجمالي منجزاً في الجملة، ويعبر عن ذلك في الاصطلاح بالاشتغال والاحتياط، وعند الدوران بين المحذورين لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء منهما بالخصوص، ويعبر عنه بالتخيير، ومع اليقين السابق والشك لاحقاً تحكم فطرتهم باتباع اليقين السابق ويعبر عنه بالاستصحاب»[٣].

ومن مجموع ما تقدم ندرك أن مصدر أصول الفقه هو (العقل)، وندرك أن المراد بالعقل (سيرة العقلاء)، والتي تسمى عند المتأخرين ـ أيضاً ـ (بناء العقلاء).

ولأن سيرة العقلاء ـ أو بناء العقلاء ـ هي ظاهرة اجتماعية عامة، يأتي من المفيد أن نمهد للحديث عنه بتعريف الظاهرة الاجتماعية.

الظاهرة الاجتماعية:

وبدءً نقوم بتعريف الظاهرة والواقعة علمياً، ثم نعرف الواقعة الاجتماعية والظاهرة الاجتماعية كمصطلحين من مصطلحات علم الاجتماع.

ـ الظاهرة Phenomenon:

هي كل شيء يدرك الإنسان وجوده، ويستطيع وصفه أو الحديث عنه[٤].

ـ الواقعة Fact:

هي ما يحدث فعلاً، أو هي أمر يحدث.

وهي «في العادة موضوعية (أي لها واقع في الخارج)، وقد تكون ذاتية (أي لا واقع لها في الخارج) كاعتقاد شخص ما بوجود (الرخ) أو (عرائس البحر)..»[٥].

ويقول الدكتور بدوي في (معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية): «ويميز بعضهم بين الواقعة Fact والظاهرة Phenomenon على أساس أن الواقعة موضوعية (أي خارجية) والظاهرة تجريدية (يعني ذهنية) أي تدل على النظر للوقائع الاجتماعية

---

(٣) تهذيب الأصول ط٢ ج٢ ص١٤٤.

(٤) انظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مادة Phenomenon.

(٥) الصحاح للمرعشليين.

من الخارج، أو من ناحية الملاحظة».

ـ الواقعة الاجتماعية Social Fact:

هي طريقة السلوك الاجتماعي في أمر من الأمور الاجتماعية.

ـ الظاهرة الاجتماعية Social Phenomenon:

«عبارة عن نماذج من العمل والتفكير والإحساس التي تسود مجتمعاً من المجتمعات، والتي يجد الأفراد أنفسهم مجبرين على اتباعها في عملهم وتفكيرهم».

ونستخلص من هذه التعريفات أن من سمات الظاهرة الاجتماعية التالي:

١- التلقائية.
٢- الشمولية.
٣- الإلزام.

ولأننا ندرس هنا بناء العقلاء أو سيرة العقلاء كمصدر أصولي، لابد من أن نضيف سمة أخرى لسمات الظاهرة الاجتماعية لترقى إلى مستوى تباني العقلاء ـ في الرأي الأصولي ـ، وهي اشتراط صدور السلوك من الناس بصفتهم عقلاء، ولنسم هذه السمة:

٤- العقلانية:

أي صدور السلوك عن الإنسان بصفته عاقلاً يضع الأشياء في مواضعها من حيث النفع والضرر والمصلحة والمفسدة.

وبعد هذا التمهيد ننتقل إلى بيان ما يراد ببناء العقلاء في الرأي الأصولي:

بناء العقلاء:

تعريفه:

عرّف بناء العقلاء بأنه صدور العقلاء عن سلوك معين، تجاه واقعة ما، صدوراً تلقائياً، شريطة أن يتساووا في صدورهم عن هذا السلوك، على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم، وتفاوت ثقافاتهم ومعارفهم وتعدد نحلهم وأديانهم.

وذلك مثل أخذهم بظواهر الكلام[٦].

وهذا التعريف يلتقي وتعريف الظاهرة الاجتماعية بسماتها المذكورة في أعلاه.

حجيته:

إن مجال دراسة حجية بناء العقلاء أو سيرة العقلاء دليلاً يستدل به على المسألة أو القضية الأصولية يعتد به من الناحية التطبيقية، أي أن ذلك يجري داخل إطار التشريعات الإسلامية.

وكان هذا لأن أصول الفقه هو قواعد استنباط الأحكام الشرعية، ولأن النظرية الأصولية لا تعتد نظرية أصولية وان استقيت من تباني العقلاء إلاّ إذا كان ذلك داخل إطار الهدف أو الغاية من وضع أصول الفقه ودراسته وهو كونه قواعد استنباط الأحكام الشرعية.

ومن هنا اشترط لحجيته على المستوى المذكور اعتبار الشارع المقدس لهذا السلوك المعين بموافقته عليه.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر: «أن بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلاّ إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقة العقلاء، لأن اليقين تنتهي إليه حجية كل حجة».

«وأن موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلاّ بأحد شروط ثلاثة».

هي:

١ـ أن لا يصرح الشارع المقدس بإلغاء السيرة المعينة (السلوك المعين).

أي «ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فإنه في هذا الفرض لابد أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه، لأنه من العقلاء بل رئيسهم.

ولو كان له مسلك ثانٍ لبيّنه، ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى.

(٦) انظر: معجم المصطلحات الأصولية، الحسيني.

ومن هذا الباب: الظواهر وخبر الواحد، فإن الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لابد أن يكون متحد المسلك معهم، لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه، وهو منهم بما هم عقلاء، ولم يثبت منه ردع.

وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام، ولم يثبت منه الردع».

٢ـ أن يُقِرَّ (أو يمضي) الشارع المقدس السيرة المعينة (السلوك المعين).

لأنه «إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلابد أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع.

فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء.

وهذا مثل الاستصحاب فإنه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة، فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية، ولم يثبت ردع الشارع عنه فإنه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم».

٣ـ أن يكون هناك دليل يقيني يدل على رضا الشارع وإمضائه للسيرة المعينة (السلوك المعين)، وذلك عند فقدان الشرطين السابقين.

وهذا في «مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقويم قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب، ونحو ذلك».

والخلاصة:

إن مصدر أصول الفقه هو سيرة العقلاء، وإليها ترجع كل المدركات العقلية التي يذكرها الأصوليون في أبواب الأصول.

وإن ما ورد في نصوص شرعية (آيات أو روايات) في قضايا الأصول هي إقرار وإمضاء للسيرة العقلائية.

أو هي - في الحقيقة - تطبيق لما جرى عليه الناس من ظواهر اجتماعية عامة في واقع حياتهم وشؤونها.

وعلى أساس ما تقدم من شروط لاعتبار السيرة حجة نضيف شرطاً خامساً لشروط الظاهرة الاجتماعية لتكتسب صفة الشرعية، ويصح الرجوع إليه، وهو:

٥- أن تستكشف موافقة الشارع على ذلك السلوك المعين.

ولنسمّ هذا الشرط بالشرعية.

وعليه تكون الشروط كالتالي:

١ - التلقائية.
٢- الشمولية.
٣- الإلزام.
٤- العقلانية.
٥- الشرعية.

وظيفته

بإيجاز: وظيفة علم الأصول هي البحث في الحجة الشرعية.

أو قل: هي إثبات الحجية للدليل الفقهي.

وبغية أن يتوصل إلى هذا لابد له من السير إلى ذلك بخطوتين متكاملتين.

وتفصيله بالتالي:

ذكرنا في موضوع هذا العلم أنه يبحث في شيئين، هما:

- الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة (أي المشتركة بين جميع لغات البشر).
- المدركات العقلية العامة (أي المشتركة بين جميع مجتمعات البشر).

هذا من حيث النظرية.

أما من حيث التطبيق فإنه يطبق نتائج بحثه النظري على الظواهر الشرعية التي هي من مصاديق الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة أو المدركات العقلية العامة.

وذكرنا في مبحث مصادر هذا العلم أنها منحصرة في الدليل العقلي الذي هو:

- بناء العقلاء (أي متبنيات الناس جميعاً).
- العقل الفطري (أي المدركات البديهية).

فالخطوة الأولى: هي أن يثبت العالم الأصولي أو الباحث الأصولي أن هذه الظاهرة اللغوية التي هي موضوع بحثه ـ كظاهرة الظهور مثلاً ـ هي ظاهرة

اجتماعية عامة، أي إنها مشتركة بين جميع لغات البشر.

وسبيله إلى ذلك هو بناء العقلاء، أي يرجع إلى متبنيات الناس جميعاً، ليرى إن كانت هذه الظاهرة التي هي موضوع بحثه هي من متبنيات الناس جميعاً.

ويتم هذا له بإثبات أن ظاهرته التي هي موضوع بحثه متوافرة على شروط الظاهرة العامة التي سبق أن ذكرناها في مبحث (مصادر الأصول)، وهي: التلقائية والشمولية والإلزام والعقلانية.

فإن أثبت ذلك عن طريق الاستقراء وهو الطريق العلمي أو عن طريق الاستنتاج وهو الطريق الفلسفي ينتقل إلى الخطوة الثانية.

أو يثبت أن هذا الذي أدركه بعقله الفطري هو من المدركات العقلية العامة، أي المشتركة بين جميع مجتمعات البشر.

وسبيله إلى ذلك هو أن يثبت أن ما هو موضوع بحثه إما من القضايا البديهية، وإما أنها من القضايا التي تنتهي إليها.

ومتى أثبت ذلك انتقل إلى الخطوة الثانية.

والخطوة الثانية: هي أن يلتمس الدليل الشرعي على اعتبار هذه الظاهرة الاجتماعيـة أو ذلك المدرَك العقلي، أي يثبت أن الشارع المقدس قد أعطى هذه أو ذلك الحجيـة واعتبرهمـا حجة شرعاً.

والسبيل إلى ذلك هو:
- استقراء النصوص الشرعية من آيات وروايات واستنطاقها وفق الضوابط والقواعد المقررة.
- أو استقراء أفعال وإقرارات المعصوم من خلال ما يذكر في النقول والوثائق التاريخية المعتبرة.

وبهذه الخطوة الثانية يضيف للظاهرة موضوع بحثه الشرط الخامس من شروطها وهو الشرعية.

ولنوضح هذا بالأمثلة:

المثال الأول:

لدراسة النص الشرعي، يتناول علم الأصول الظواهر التالية:

- الظهور اللفظي.
- خبر الثقة.
- مراد المتكلم.

ويخطو الخطوات التالية لدراسة الظهور:

أ ـ تعريف الظهور.

ويسلك إلى هذا عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي.

ب ـ إثبات أن الظهور ظاهرة لغوية اجتماعية عامة.

ويصل إلى هذا عن طريق بناء العقلاء.

ج ـ التماس الدليل لإثبات شرعية هذه الظاهرة عن طريق الكتاب والسنة.

د ـ تطبيق ما توصل إليه من الحجية على ظواهر الألفاظ الشرعية.

هـ ـ تأصيل الأصل الذي يرجع إليه عند الشك في دلالة اللفظ.

ولدراسة خبر الثقة يخطو الخطوات التالية:

أ ـ تعريف خبر الثقة.

وذلك عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي والنصوص الشرعية.

ب ـ إثبات أن هذه الظاهرة اجتماعية عامة.

وذلك عن طريق بناء العقلاء.

ج ـ التماس الدليل لإثبات شرعية الظاهرة.

وذلك عن طريق الكتاب والسنة.

د ـ يطبق ما توصل إليه على الروايات التي يرويها الثقات.

وفي دراسة تعيين مراد المتكلم يسير الخطوات التالية:

أ ـ إثبات أن هذه الظاهرة هي ظاهرة اجتماعية عامة.

ويتم هذا عن طريق بناء العقلاء.

ب ـ بيان طرق تعيين مراد المتكلم من كلامه.

وذلك عن طريق الوسائل التي يستخدمها الناس كافة.

ج ـ تطبيق النتيجة على مرادات الشارع المقدس (النصوص الشرعية).
د ـ تأصيل الأصل الذي يُرجع إليه في تعيين مراد المتكلم من كلامه.

وفي ضوء هذا لابد من التنبيه إلى أن وظيفة علم الأصول في مبحث دلالة الألفاظ، وما يسميه الأصوليون (مباحث الألفاظ) هو دراسة حجية الظهور، وما عداها من مفردات أمثال الحقيقة والمجاز والمشترك والمشتق أو مركبات أمثال الأوامر والنواهي والمفاهيم والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ما هي إلاّ أساليب لتشخيص صغريات كبرى الظهور.

فهي ـ بهذا ـ تعد من المباحث الثانوية في هذا العلم، وليس من أساسياته.

المثال الثاني:

لدراسة مقدمة الواجب (ما لا يتم الواجب إلاّ به)، يسير الأصولي الخطوات التالية:

أ ـ تعريف المقدمة.
عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي.
ب ـ إثبات حكم المقدمة.
عن طريق الإدراك العقلي.
ج ـ إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.
د ـ تطبيق الملازمة على حكم المقدمة.

المثال الثالث:

ولدراسة ظاهرة الاستصحاب، يقوم الأصولي بالعمل التالي:

أ ـ تعريف الاستصحاب.
عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي.
ب ـ إثبات أنه ظاهرة اجتماعية عامة.
عن طريق بناء العقلاء.
ج ـ التماس الدليل الشرعي لإثبات حجية الاستصحاب.
وذلك عن طريق النصوص الشرعية، وهكذا.

تصنيف مباحثه

تبينا في المقدمة العلمية لهذا العلم أن علم أصول الفقه يبحث في موضوعين هما:

١ ـ الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة.

٢ ـ المدركات العقلية العامة.

وهنا نحاول أن نتبيّن تصنيف موضوعات هذا العلم بعناوينها الرئيسة، ومن خلال الغاية التي يهدف إليها الأصول من البحث، وهي تهيئة الأصول والقواعد التي تساعد الفقيه في استنباط الحكم الشرعي من مصدره.

ومصادر الفقه الإسلامي (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) تتنوع إلى صنفين، هما:

- أدلة مؤسسة.

- أدلة كاشفة.

وأعني بالأدلة المؤسسة تلك التي تشرع الحكم وهي الكتاب والسنة.

وبالأدلة الكاشفة تلك التي لا تشرع الحكم وإنما تكشف عنه وهي الإجماع والعقل.

في ضوء هذا التصنيف لأدلة الفقه لابد من تصنيف موضوعات الأصول تصنيفاً رئيساً إلى:

١ ـ مباحث دلالة الألفاظ

ويحاول الأصولي من خلالها أن يهيئ القواعد اللفظية الأصولية التي تساعد الفقيه على دراسة نصوص التشريع في الكتاب والسنة لمعرفة دلالاتها ثم استفادة الحكم منها.

٢ ـ مباحث الملازمات العقلية

ويحاول الأصولي من خلالها أن يُهيء القواعد العقلية الأصولية التي تساعد الفقيه على معرفة حكم تلكم الملازمات التي لم ينص الشارع على حكمها بآية أو رواية، إنما ترك أمر ذلك إلى بداهة العقول، لأن العقل بفطرته يدرك ذلك فيكشف عن حكم الشرع فيه.

٣ ـ مباحث الأصول العملية

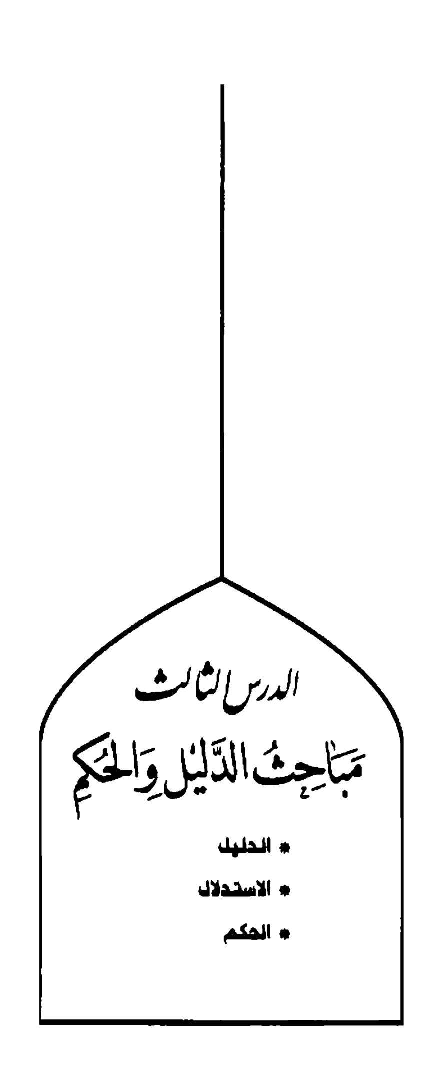
ويحاول الأصولي من خلالها أن يهيء القواعد العلمية الأصولية التي تساعد المكلف على معرفة الوظيفة العملية عند الشك وعدم العلم بالحكم الواقعي لرفع حيرته والتوسعة عليه منةً له ورحمةً به أو عند فقدان النص الشرعي، أو عقمه عن إعطاء الحكم الشرعي لإجماله، أو لتعارضه مع نص شرعي آخر تعارضاً محكماً لا يستطاع رفعه.

وفي هديه:

الموضوعات العامة لأصول الفقه، هي:

- دلالة الألفاظ.
- الملازمات العقلية.
- الأصول العملية.
- علاقات الأدلة.

وهي أيضاً العناوين العامة لمباحث هذا الكتاب.


الدرس الثالث
مَباحِثُ الدَّليلِ والحُكم
* الدليل
* الاستدلال
* الحكم

الفَصلُ الأوّلُ: الدّليلُ

تعريف الدليل

تبينا أن علم أصول الفقه يبحث في الأدلة مطلقاً، أي بشكل عام، وفي أدلة الفقه الإسلامي بصورة خاصة.

وهو بهذا يقوم بدور تزويد الفقيه بالقواعد العامة ليقوم الفقيه بدور تطبيق هذه القواعد الأصولية على ما بين يديه من جزئيات تحمل في طياتها الأحكام الشرعية كالآيات والروايات ليستنبط الحكم منها، أو بدور تطبيقها في الموارد، التي لا نص خاصاً فيها ليستكشف موقف المشرع الإسلامي منها إيجاباً أو سلباً.

إن هذا بدوره يسلمنا ـ هنا ـ إلى ضرورة تعرّف الأدلة بعامة ثم الأدلة الشرعية بخاصة:

لكلمة (دليل) في لغتنا العربية معنيان، هما:

١ـ المرشد: Guide.

ويجمع على (أدلة) و (أدلاء).

ومن مصاديقه: الإنسان يدل على شيء، والإشارة، والعلامة، والرمز، وما إليها.

٢ـ البرهان Proof.

ويجمع على (أدلة) فقط.

وهو البينة التي يقيمها الفلاسفة والعلماء وغيرهم لإثبات فكرة أو نفيها.

وإذا أخذنا بمقولة اللغويين المحدثين الذين يقولون بأن اللغات تنتقل من

الحسي إلى الذهني أو قل من المادي إلى المعنوي، يسهل علينا أن نؤمن بأن كلمة (دليل) استعملت في لغتنا أولا للمرشد من إنسان وغيره ثم استعملت في البرهان لوجه الشبه القائم بينهما وهو الدلالة على الشيء، فكرة وغيرها ثم بقيت تستعمل فيهما.

فالمرشد يوصل إلى شيء مادي.

والبرهان يوصل إلى شيء معنوي.

ومن هنا عرف الدليل فلسفياً بـ« ما يقود الذهن إلى التسليم بحقيقة قضية كانت موضع شك من قبل. وقد يكون مجرد أمارة أو ظاهرة معينة أو شهادة شاهد، أو ضرباً من الاستدلال المنطقي ».

والدليل في عرف الأصوليين: « هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ».

ويريدون بـ(صحيح النظر) التفكير القائم على أسس منهجية سليمة، وبـ(مطلوب خبري) النتيجة التي يوصل إليها الدليل، وهي جملة خبرية لأنها تحتمل الصدق والكذب لذاتها، وهذا مثل قولنا: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب + وكل ظاهر حجة = فصيغة الأمر حجة.

إن المطلوب الخبري في هذا الدليل ـ الذي هو القياس المنطقي ـ هو جملة (صيغة الأمر حجة)، وهي جملة خبرية أنتجها الدليل الذي أعمل الأصولي فكره فيه لكي يوصله إلى مطلوبه هذا.

والدليل في علم المنطق هو القياس والاستقراء والتمثيل والعكس المستوي وعكس النقيض والتناقض.

وقد يطلق على البرهان الذي يستدل به اسم (البينة) واسم (الحجة) والفرق هو أن « ما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمى بينة، ومن حيث الغلبة على الخصم يسمى حجة »[1].

---

(١) الكليات: مادة حجة.

فسمي بينة لأن الدليل بيان يوضح ويكشف عن المطلوب، وسمي حجة لأن الخصم في مجال المناظرة لكي يغلب خصمه يحتج بالدليل الذي يساعده على التغلب على خصمه.

فالحجة هي الدليل، سمي بذلك لأنه يضفي صفة الاحتجاج على الشيء الذي يراد الاستدلال به والبرهنة على الإثبات أو النفي.

وقد دأب الأصوليون ـ متأثرين بالمصطلح المنطقي ـ على التعبير عن الدليل ـ غالباً ـ بالحجة.

ويعبرون عن إعطاء الدليلية لشيء ما بالحجية، فعندما يقولون (حجية خبر الثقة) يعنون بذلك اعتبار خبر الثقة حجة، أي دليلا يستدل به، وعندما يقولون (إثبات حجية الاستصحاب) يعنون إثبات دليلية الاستصحاب، أي اعتبار الاستصحاب دليلاً.

وتطلق كلمة (حجة) عند أهل البيت عليهم السلام في لغة الحديث، وعندنا أتباعهم الإمامية في لغة العلوم الشرعية:

على الأنبياء والأوصياء المبلغين عن الله تعالى، وبشكل خاص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

وفي موسوعة (الكافي) للشيخ الكليني فصل بعنوان (كتاب الحجة) وردت فيه الكلمة مستعملة في لغة الحديث في أكثر من حديث.

ومن إطلاقها على الأنبياء ما عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام:

أنه قال للزنديق الذي سأله من أين أثبت الأنبياء والرسل؟

قال: «إنّا لمّا أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجهم ويحاجوه، ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبّرون عنه جل وعزّ،

وهم الأنبياء عليهم السلام وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس ـ على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب ـ في شيء من أحوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما أتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه عَلَمٌ يدل على صدق مقالته وجواز عدالته».

ومن إطلاقها على الأئمة عليهم السلام ما عن منصور بن حازم: قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن الله أجلّ وأكرم من أن يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون بالله.

قال: صدقت.

قلت: إن من عرف أن له رباً، ينبغي له أن يعرف أن لذلك الرب رضاً، وسخطاً، وأنه لا يعرف رضاه وسخطه إلاّ بوحي أو رسول، فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي له أن يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنهم الحجة وأن لهم الطاعة المفترضة.

وقلت للناس: تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه.

قالوا: بلى.

قلت: فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجة على خلقه؟

فقالوا: القرآن.

فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلاّ بقيّم، فما قال فيه من شيء كان حقاً، فقلت لهم: من قيّم القرآن؟

فقالوا: ابن مسعود قد كان يعلم، وعمر يعلم، وحذيفة يعلم.

قلت: كلّه؟[٢].

---

(٢) يعني كل القرآن.

قالوا: لا.

فلم أجد أحداً يقال إنه يعرف ذلك كله إلاّ علياً عليه السلام.

وإذا كان الشيء بين القوم قال هذا لا أدري، وقال هذا لا أدري، وقال هذا لا أدري، وقال هذا أنا أدري، فأشهد أن علياً عليه السلام كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وأن ما قال في القرآن فهو حق.

فقال عليه السلام: «رحمك الله».

ومن استعمالها في لغة العلوم الشرعية فأمثال ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري في مبحث الظنون المعتبرة من قوله: «إعلم أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام...» يعني أئمتنا عليهم السلام.

الخلاصة:

الدليل: هو الفكرة المعلومة التي توصل المستدل بها إلى فكرة أُخرى كانت غير معلومة لديه.

أو قل: هو المعلومة التي نتوصل عن طريقها إلى النتيجة المطلوبة.

أدلة الفقه

هي الأدلة التي يرجع إليها الفقهاء المسلمون لاستفادة التكليف الشرعي منها حكماً كان أو وظيفة.

وتسمى أيضاً (مصادر التشريع الإسلامي) لأن التشريع الإسلامي الذي هو نظام حياة الإنسان المسلم يؤخذ منها.

وهي عند جمهور المسلمين: الكتاب والسنة الإجماع والعقل.

إلاّ ما عرف من إنكار بعض أهل السنة للسنة، وإنكار بعض الشيعة للإجماع والعقل.. وسأشير إلى هذا في موضعه.

واستقر ـ مؤخراً ـ في الفكر الأصولي السني عنوان (القياس) في موضع (العقل)، فعرفت الأدلة عند جمهور أهل السنة بأنها الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وبقيت عند جمهور الشيعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وسنتحدث عن كل واحد من هذه الأربعة في حدود ما يرتبط بها باعتبارها أدلة الفقه.

القرآن الكريم

القرآن الكريم هو الدليل الأول من أدلة الفقه، وأهمها على الإطلاق.

تسميته:

يغلب عليه في لغة الفقهاء والأصوليين والمحدثين اسم (الكتاب)، بينما يغلب عليه عند المسلمين بعامة اسم (القرآن)، وأقل منهما استعمالا تسميته عند عموم المسلمين أيضاً باسم (المصحف).

وكلمة (كتاب) تستعمل في اللغة العربية مصدراً للفعل كتب يكتب كتاباً بمعنى كتابة، واسم مفعول بمعنى مكتوب، واستعمال الكلمة مصدراً واسم مفعول هي من ظواهر التصريفات في اللغة العربية، يقولون (لَفْظٌ) ويريدون به مصدر لَفَظَ يلفظ، ويطلقونه ويريدون به اسم المفعول، أي (ملفوظ)، وكذلك كلمة (خَلْق) والخ.

وكلمة (كتاب) ـ مصدراً كانت أو اسم مفعول ـ مأخوذة من مادة (ك ت ب) التي تعني الخط والتدوين.

وسمي القرآن كتاباً ـ أي مكتوباً ـ لأنه مخطوط، والخط الكتابة في لغتنا العربية.

والكتاب ـ أيضاً ـ هو الصحف المجموعة، والقرآن الكريم صحف مجموعة.

والقرآن نفسه ذكر هذا بما يشير إلى علة تسميته بكتاب، وذلك بقوله: ﴿إنه لقرآنٌ كريمٌ في كتاب مَكْنون﴾.

وجاء استعمال هذا الاسم في أكثر من موضع من القرآن نفسه، منها قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، وقوله: (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه).

واسم (الكتاب) يطلق أيضاً على (التوراة) و (الإنجيل)، قال تعالى: ﴿إِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، وقال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾.

وتسمية اليهود والنصارى بأهل الكتاب في القرآن الكريم والحديث الشريف دليلة بينة على ذلك.

ومن شواهد استعمال كلمة (الكتاب) علماً للقرآن الكريم قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا﴾، وقوله: ﴿تلك آيات الكتاب الحكيم﴾ و ﴿تلك آيات الكتاب المبين﴾ و ﴿تلك آيات الكتاب وقرآن مبين﴾.

وكذلك كلمة (قرآن) ـ هي الأخرى ـ تستعمل في لغتنا العربية مصدراً فيقولون: قرأ يقرأ قراءة وقرآناً.

ومن شواهده في الاستعمال القرآني قوله تعالى: (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) أي قراءته.

وتستعمل اسم مفعول بمعنى مقروء.

ومن شواهده قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وقوله: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ﴾.

ومن شواهد استعمالها علماً لكتاب الله الذي أنزله على نبينا محمد ﷺ قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾.

وقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾.

وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾.

وأما المصحف ـ لغة ـ فهو المجلد الذي يضم مجموعة من الصحف.

والصحف جمع صحيفة، وهي ما يكتب فيه من ورق ونحوه، وتطلق أيضاً على المكتوب في الورق أو غيره.

فالمصحف اسم مفعول مأخوذ من (أَصْحَفَ الكتابَ) إذا جمعه صحفاً.

وكان يطلق على كل كتاب جمعت صحفه في مجلد ثم كثر استعماله في القرآن الكريم فصار علماً بالغلبة.

تعريفه:

لأن القرآن الكريم معلوم ومعروف عند جميع المسلمين، ولا يختلف اثنان منهم في أنه هذا المتداول بين أيديهم لا نحتاج إلى تعريفه، ولكن الأصوليين اهتموا ببيان مفهومه، وذلك ليميزوا بينه وبين ما سواه مما صدر عن النبي ﷺ مما قد يتوهم أنه من القرآن.

وحرصوا على أن يكون التعريف ـ وعن طريق القيود الاحترازية التي يذكرونها فيه ـ مخرجاً لما أشرت إليه عن دائرة مفهوم القرآن الكريم، وهي المواد التالية:

١ - الكتب الإلهية الأخرى كالتوراة والإنجيل والزبور وما سواها.
٢ - الحديث القدسي.
٣- السنة الشريفة.
٤ - القراءات غير المتواترة.
٥ - تفسير القرآن.
٦ - ترجمة القرآن.

ومما عُرِّف به القرآن:

ـ هو كلام الله المنزل على خاتم الأنبياء باللفظ العربي المتعبد بتلاوته المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً[٣].

ـ هو الكلام المنزل على الرسول، المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً[٤].

---

(٣) و (٤) أصول الفقه الإسلامي ٧٢.

وأسد التعريفات تعريف أستاذنا السيد الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن) القائل: «والمراد بالكتاب ـ هنا ـ هو كتاب الله ـ عز وجل ـ الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأسلوباً، واعتبره قرآناً دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته».

وأهم سمات القرآن الكريم هو:

١ـ أنه وحي من الله تعالى أنزله على نبينا محمد ﷺ.

- ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾.
- ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾.
- ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾.
- ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.

٢ـ أنه تحدى بلغاء العرب بأسلوبه البياني فعجزوا عن مجاراته:

- ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لاَّ يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾.
- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.
- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.
- ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾.

٣ـ أنه محفوظ من قبل الله تعالى من أن يتطرق إليه الزيغ:

أي أنه لا تناله يد التحريف والتغيير في لفظه ونظمه:

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.
- ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لاَّ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

وقد أثبت الواقع فشل كل محاولات النيل من واقع القرآن سواء في لفظه أو نظمه.

٤ـ هدايته للناس:

- ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾.
- «إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما، هما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي، إني سألت ربي ذلك لهما، فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم»[٥].

٥ـ صدق إخباره بالمغيبات:

كالذي جاء في إخباره بما يصيب الوليد بن المغيرة عندما قال عن القرآن الكريم (إنه أساطير الأولين) حيث أصيب بالسيف في أنفه يوم بدر، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ * سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾.

٦ ـ كشفه عن الحقائق العلمية:

- ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾.
- ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

حجيته:

يستمد القرآن الكريم حجيته - باعتباره مصدر تشريع - من أنه منزل من الله تعالى، وبه يكتسب مشروعية وشرعية الاستدلال به.

---

(٥) المشرع الروي ص١٢.

وقد ثبتت صحة نسبته إلى الله تعالى بالإعجاز حيث تحدى العرب أن يجاروه في أسلوبه البياني ولو بالإتيان بسورة من مثله، فعجزوا عن ذلك.

وفرق بلغاؤهم بين أسلوب القرآن في نظمه وبيانه وكلام النبي محمد ﷺ بما لا يتطرق إليه الريب في أن القرآن ليس من قول محمد ﷺ.

والإعجاز البياني للقرآن الذي يثبت صحة صدوره عن الله تعالى مصاحب وملازم للقرآن حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

والمسلمون على تكاثر أجيالهم وامتداد تاريخهم يؤمنون بهذا ويدركون واقعه إدراكاً واعياً وحياً.

ولا دليل أقوى وأقوم من هذا في الإثبات حيث يفوق مستوى التواتر في الرواية.

فالقرآن ـ إذن ـ من حيث السند والإسناد هو قطعي الصدور عن المعصوم وهو الله تعالى، فلا إشكال ولا ريب في حجيته من هذه الناحية.

أما من حيث الدلالة فالقرآن فيه المحكم والمتشابه لقوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

والمحكم: هو الذي يفهم معناه، إما لأنه نص فيه، وإما لظهوره فيه، وإما عن طريق تأويله.

والمتشابه: هو الذي لا يفهم معناه إلاّ برده إلى المحكم عن طريق ما يؤثر عن النبي ﷺ من تفسير أو تأويل صح اعتبارهما.

وينقسم المتشابه إلى:

أ - المؤول: وهو الاحتمال المرجوح.

ب- المجمل: وهو الذي لا يبين معناه المقصود منه.

والمحكم لأنه بيّن الدلالة ينقسم كأي قول آخر مبين إلى:

١ ـ النص:

وهو قطعي الدلالة.

وحجيته قائمة بذاته لأنه يقين، وليس وراء اليقين حجة، وإليه ترجع جميع الحجج تستمد حجيتها منه، لبداهة حجيته.

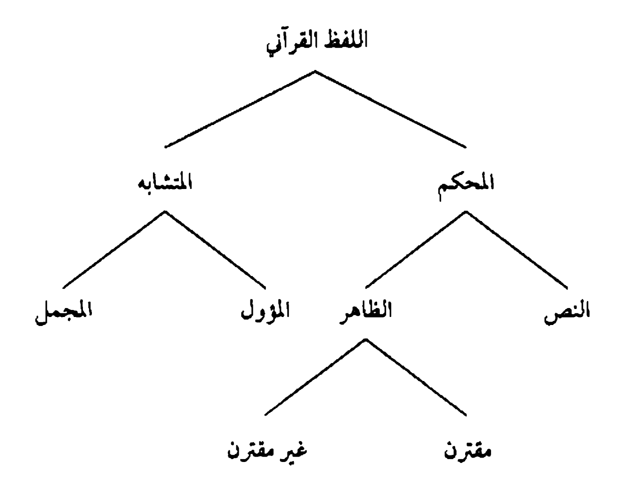
٢ ـ الظاهر:

وينقسم إلى:

أ ـ مقترن بما يفيد القطع. وشأنه من حيث الحجية شأن النص.

ب ـ غير مقترن: وهو ظني الدلالة.

الخلاصة:



ويقول صاحب كنز العرفان في تعريفها: «اللفظ المفيد وضعاً:

- إن لم يحتمل غير ما فهم منه بالنظر إليه فهو النص.
- وإن احتمل:
- فإن ترجح أحد الاحتمالين بالنظر إليه فهو الظاهر، والمرجوح المؤول.
- وإن تساوى الاحتمالان فهو المجمل.
- والقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم.
- والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه.

وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

مثال النص: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ إذ لا يحتمل غير الوحدانية.

مثال الظاهر: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

مثال المؤول: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ في إرادة القدرة.

مثال المجمل: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ في احتمال: أقبل وأدبر»(٦).

حجية ظواهره:

ويستمد الظاهر غير المقترن حجيته من الدليل المتكفل لإثبات حجية الظهور ومشروعية العمل بالظواهر.

وسيرة العقلاء دليلة حجية الظهور بعامة.

ومضافاً إليها أن سيرة المسلمين في التعامل مع ظواهر القرآن بالأخذ بها والاعتماد على مؤدياتها دليلة حجية ظهورات القرآن بخاصة.

هذا هو رأي جمهور المسلمين بما يكاد يرقى إلى مستوى الضرورة ومنهم أصحابنا الأصولية من الإمامية.

وفي مقابل هذا الرأي ذهب أكثر الأخبارية من الإمامية إلى عدم جواز الأخذ

---

(٦) كنز العرفان ١/ ٣ - ٤.

بظواهر القرآن إلاّ عن طريق ما فسر به من أحاديث رويت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وقد ذكر هذه المسألة المحدث البحراني في المقدمة الثالثة من كتابه (الحدائق الناضرة)، وذكرها أيضاً وبشيء من التفصيل في كتابه (الدرر النجفية ص١٧١ وما بعدها).

قال في الدرر النجفية: «لا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل بالقرآن في الأحكام الشرعية، والاعتماد عليه، حتى صنف جملة منهم كتاباً في الآيات المتعلقة بالأحكام الشرعية، وهي خمسمائة آية عندهم.

وأما الأخباريون منهم ـ وهو المحدث الأمين الاسترآبادي قدس سره، ومن تأخر عنه، فإنه لم يفتح هذا الباب أحد قبله ـ فهم في هذه المسألة ما بين الإفراط والتفريط.

فمنهم مَنْ منع فهم شيء منه مطلقاً، حتى مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ إلاّ بتفسير من أصحاب العصمة عليهم السلام، قال المحدث الفاضل السيد نعمة الله الجزائري (رحمه الله) في بعض رسائله: إني كنت حاضراً في المسجد الجامع من شيراز، وكان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني والشيخ المحدث صاحب جوامع الكلم (يعني السيد محمد بن علي الشهير بالسيد ميرزا الجزائري أستاذ السيد نعمة الله الجزائري) يتناظران في هذه المسألة فانجر الكلام بينهما حتى قال له الفاضل المجتهد: ما تقول في معنى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث؟! فقال: نعم، لا نعرف معنى الأحدية، ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلاّ بذلك... انتهى.

ومنهم مَنْ جوّز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لأهل العصمة في تأويل مشكلاته، وحل مبهماته، وبيان مجملاته، كما يعطيه كلام المحدث المحسن الكاشاني في مقدمات تفسيره (الصافي) جرياً على قواعد الصوفية الذين يدعون مزاحمة الأئمة عليهم السلام في تلك المقامات العلية، كما لا يخفى على من تتبع كلامه في تفسيره المشار إليه.

والتحقيق في المقام أن يقال: إن الأخبار متعارضة من الجانبين، ومتصادمة

من الطرفين، إلاّ أن أخبار المنع أكثر عدداً، وأصرح دلالة».

ثم ذكر أخبار جمع القرآن منتهياً بذكر حديث الثقلين «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»، ومعلقاً عليه بـ«أن الظاهر من عدم افتراقهما إنما هو باعتبار الرجوع في معاني القرآن إلى العترة ـ صلوات الله عليهم ـ، ولو تم فهمه كلاً أو بعضاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية والمعارف الإلهية بدونهم عليهم السلام لصدق الافتراق ولو في الجملة، فهو خلاف ما دل عليه الخبر، فإن معناه: أنهم عليهم السلام لا يفارقون القرآن، بمعنى أن أفعالهم وأعمالهم وأقوالهم كلها جارية على نحو ما في الكتاب العزيز، والقرآن لا يفارقهم بمعنى أن أحكامه ومعانيه لا تؤخذ إلاّ عنهم».

وواضح من كلامه قدس سره أن ذهابهم هذا المذهب جاء نتيجة ما وقفوا عليه من أحاديث تمنع من تفسير القرآن بغير ما يروى عن أهل البيت، وذلك لأن أهل البيت هم الذين خوطبوا به، ولا يفهمه إلاّ من خوطب به، وهي أمثال:

ـ مرسلة شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «إن أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبم تفتيهم؟

قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله.

قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة، لقد ادعيت علماً ـ ويلك ـ ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم، ويلك، ولا هو إلاّ عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»[٧].

---

(٧) الوسائل: كتاب القضاء - أبواب صفات القاضي: الباب السادس: الحديث السابع والعشرون.

ـ رواية زيد الشحام: «قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام،

فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟

فقال: هكذا يزعمون.

فقال: بلغني أنك تفسر القرآن.

قال: نعم.

إلى أن قال: يا قتادة، إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به»(٨).

وهي الأحاديث التي أشار إليها الطبرسي في مقدمة تفسيره (مجمع البيان) بقوله: «واعلم أن الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة القائمين مقامه عليهم السلام أن تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح والنص الصريح».

لا سيما أن رواية زيد الشحام هي من مرويات (الكافي)، وهم ـ أعني الأخباريين ـ يذهبون إلى صحة صدور جميع مروياته عن المعصومين عليهم السلام.

يضاف إليه اعتقادهم بتواتر الروايات المشار إليها، كما صرح بهذا الحر العاملي في (الوسائل) ـ هامش الباب السادس من أبواب صفات القاضي ـ قال: «قد ورد أحاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثاً ـ قد جمعتها في محل آخر ـ دالة على عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلاّ بعد معرفة تفسيره من كلام الأئمة عليهم السلام، والتفحص عن أحوالها وأنها محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسوخة، عامة أو خاصة، إلى غير ذلك، أو ورد ما يوافقها من أحاديثهم الثابتة، وأنه يجب العمل بالكتاب والسنة.

وقد تقدم ذلك في حديث عبيدة السلماني.

لكن إذا كان ظاهر آية لا يوافقها حديث، ولا يعلم أنها ناسخة أو منسوخة،

---

(٨) رسائل الشيخ الأنصاري عن الكافي ٨/ ٣١١ الحديث ٤٨٥.

محكمة أو متشابهة، لم يجز الجزم بظاهرها، ولا الجزم بمخالفتها بغير نص، بل يجب الاحتياط ـ لما يأتي إن شاء الله تعالى ـ.

ولا يخفى ندور الفرض لكثرة النصوص في آيات الأحكام، والاستدلال بها منهم عليهم السلام وورود ما يوافقها أو يخصصها».

وحديث عبيدة السلماني الذي أشار إليه هو: «عن عبيدة السلماني قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: يا أيها الناس اتقوا الله، ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قد قال قولاً آل منه إلى غيره، وقد قال قولاً من وضعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبيدة وعلقمة والأسود وأناس معهم فقالوا: يا أمير المؤمنين، فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف؟

فقال: يسأل عن ذلك علماء آل محمد صلى الله عليه وآله»[٩].

والذي يبدو من الظروف والأجواء التي قيلت فيها هذه الأحاديث وأمثالها، وهي أجواء الحملة العلمية الإعلامية التي قام بها أهل البيت عليهم السلام ضد اجتهاد الرأي عند أهل السنة، لئلا يتسرب هذا اللون من الاجتهادات إلى القرآن الكريم فيخضع حتى ظواهره للتفسير بحجة الاجتهاد، وفي هذا من الخطورة ما فيه.

والحملة التي كانت تتطلب أن تكون مكثفة ومتواصلة لصد، ورد أفاعيل هذا الاجتهاد الخطير والخطر لأنه يعتمد التقديرات الشخصية التي قد تتدخل فيها الأهواء.

لهذا ركزت الروايات على لابدية الرجوع إلى أهل البيت لأنهم الأمناء على الوحي والحماة لحمى التنزيل.

وخير من عالج هذه المسألة أو المشكلة المنهجية الشيخ الأنصاري في (الرسائل)، ومن هنا رأيت أن أنقل كلامه بطوله لما فيه من أضواء كاشفة سلطها قدس سره على الجوانب التاريخية في المشكلة والأخرى العلمية، وخرج منها بنتائج مهمة جداً، لاسيما في المنهج، قال:

---

(٩) الوسائل: كتاب القضاء - أبواب صفات القاضي: الباب الرابع - الحديث التاسع عشر.

إنها (يعني الروايات) لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً، فإن أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً أو فارسياً أو غيرهما، فعمل به وامتثله، لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية.

وحينئذٍ فالمراد بالتفسير بالرأي: إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: في حديث طويل: «وإنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته. فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام، فيعرفونهم».

وإمّا الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية، ومن دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها.

ومما يقرب هذا المعنى الثاني، وإن كان الأول أقرب عرفاً، أن المنهي، في تلك الأخبار، المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام، بل يخطئونهم به.

ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس.

ويرشدك إلى هذا ما تقدم في رد الإمام عليه السلام، على أبي حنيفة حيث أنه يعمل بكتاب الله. ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان يؤوله بالرأي، إذ لا

عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة.

ويرشد إلى هذا قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام، واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا».

وبالجملة فالإنصاف: يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف، ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام، يكون له وجهان، كلام عام وكلام خاص، مثل القرآن».

وفي رواية أسلم بن مسلم: «إن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن».

هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها، مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن: مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرهما، مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه، ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود والأخبار الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله صلى الله عليه وآله، لما قال زرارة: «من أين علمت ان المسح ببعض الرأس؟ فقال صلى الله عليه وآله: لمكان الباء». فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام، في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر النمام: «إنه فاسق، وقال الله: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، الآية».

وقوله عليه السلام: لابنه إسماعيل: «إن الله عز وجل يقول: يؤمن بالله ويؤمن

للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ».

وقوله عليه السلام، لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: « أما سمعت قوله الله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ ».

وقوله عليه السلام، في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: « إنه زوج، قال الله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع: إنه تعالى قال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ ».

وتقريره عليه السلام، التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، وأنه نسخ بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾.

وقوله عليه السلام: في رواية عبد الأعلى، في حكم من عثر، فوقع ظفره، فجعل على إصبعه مرارة: « إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. ثم قال: امسح عليه » فأحال عليه السلام، معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

ولا يخفى أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلاّ للمتأمل المدقق، نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج، أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادي النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء، عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

ومن ذلك ما ورد من: «أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلا فلا». وفي بعض الروايات «إن قرئت عليه وفسرت له».

والظاهر ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا﴾، بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً على التخفيف، فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام: «إن الله تعالى قال: (لا جناح)، ولم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام، بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾.

وهذا أيضاً يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله: ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾.

ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾، الآية »، إلى غير ذلك مما لا يحصى ».

رتبته:

ذكرنا أن أدلة الفقه هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وهنا قد يثار التساؤل: هل هذه الأدلة على مستوى واحد من حيث الرجوع إليها والاستدلال بها أو أنها مترتبة في الأخذ بها؟.

يتفق العلماء المسلمون في أن القرآن الكريم له الرتبة الأولى، أي يرجع إليه أولا ثم إلى السنة ثم الإجماع فالعقل.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر: «إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد

ﷺ والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق، (لا ريب فيه هدىً ورحمة)، ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ﴾.

فهو ـ إذن ـ الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى التي لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر.

وأما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فإليه ينتهي ومن منبعه يستقي".

السنة

وهي الدليل الثاني من أدلة الفقه، وتأتي أهميتها بعد أهمية القرآن ورتبتها بعد رتبته، وتشترك معه في أنها نصوص لفظية يصدق عليها من حيث الدلالة ما يصدق عليه من قواعد وضوابط وملابساتها.

تعريفها:

ذكر المعجميون العرب للفظ السنة أكثر من معنى، وما يلتقي منها وموضوعنا هو: العادة والطريقة والسيرة.

وقالوا:

- سنة الله: حكمه في خليقته.
- وسن الله سنة: بيّن طريقاً قوياً.
- وسنة النبي ﷺ: ما ينسب إليه من قول أو فعل أو تقرير.

وهو التعريف العلمي الشرعي للسنة، والمتفق عليه بين علماء الشريعة الإسلامية.

وبسبب المنهجين العلميين اللذين ولدا في بداية الدرس الإسلامي، عند المسلمين، وتحولا فيما بعد إلى مدرستين علميتين في دراسة التشريع الإسلامي، وهما: مدرسة الصحابة ومدرسة أهل البيت[١٠] توسع في مفهوم السنة، فأصحاب مدرسة الصحابة بحثوا ما يروى عن الصحابة من أقوال في مجال التشريع، هل هو سنة كسنة النبي ﷺ، وأصحاب مدرسة أهل البيت بحثوا ما روي عن أئمة أهل

(١٠) انظر: كتابيّ (تاريخ التشريع الإسلامي) و(دروس في فقه الإمامية).

البيت عليهم السلام، هل هو رواية عن النبي أو سنة كسنة النبي صلى الله عليه وآله.

وهذا ما نأتي على إيضاحه تحت عنوان (سنة الصحابة) وعنوان (سنة أهل البيت) للوقوف على حدود مفهوم السنة الشريفة، بعد أن نستوضح ماذا يراد بالقول والفعل والتقرير، وبعد بيان حجية السنة.

مصدرها:

ونحدد المقصود بهذا العنوان من خلال الإجابة عن التساؤل التالي:

هل السنة كلها وحي من الله تعالى؟

أو بعضها وحي من الله وبعضها الآخر اجتهاد من النبي صلى الله عليه وآله أقره الله عليه؟

ذهب إلى القول بأنها كلها وحي من الله تعالى أصحابنا الإمامية لأن النبي صلى الله عليه وآله عندهم معصوم في جميع سلوكه تبليغاً وغيره فلا يعرض له الخطأ ولا يتعرض لما يحتمل فيه الخطأ.. والاجتهاد بطبيعته ـ كاجتهاد ـ معرض للإصابة والخطأ.

وذهب إلى القول بأنها وحي من الله في بعضها، واجتهاد من النبي صلى الله عليه وآله في بعضها الآخر، علماء أهل السنة، يقول الشيخ علي الخفيف في كتابه (أحكام المعاملات الشرعية)[١١]: «وكذلك كان يفعل الرسول صلى الله عليه وآله فيما يعرض له من الحوادث والوقائع، يقضي فيها بما نزل عليه، فإن لم ينزل عليه فيها شيء اجتهد ونظر فيما نزل حتى يصل إلى حكم الله المطلوب فيقضي به ويقره الله عليه.

وحكمه في هذه الحال هو النوع الثاني من السنة.

فالسنة إما أن تصدر عن وحي، وإما تصدر عن اجتهاد أقره الله عليه.

وكلا النوعين واجب أن يتبع.

وهي في الحالين لا تخرج عن قول أو فعل أو إقرار أثِر عن النبي صلى الله عليه وآله».

ويأتي نظير هذا في الحديث عن سنة أهل البيت، وهناك نتبيّن التشابه من جانب والفرق من آخر بما يلقي الضوء على المسألة بشكل أجلى وأوضح.

---

(١١) أحكام المعاملات الشرعية ط١ سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م ص٨.

تقسيمها:

تقسم السنة الشريفة على أساس الأسلوب الذي استخدمه النبي ﷺ بياناً للحكم الشرعي إلى:

١ ـ السنة القولية:

نسبة إلى القول وهو الكلام الصادر من النبي ﷺ المتضمن للحكم الشرعي.

٢ ـ السنة الفعلية:

نسبة إلى الفعل وهو السلوك العملي الذي يقوم به النبي ﷺ.

٣ ـ السنة التقريرية:

نسبة إلى التقرير الذي هو إقرار وإمضاء النبي ﷺ للقول أو الفعل الذي يصدر من الآخرين بمرأى ومسمع منه ﷺ.

حجيتها:

استدل لحجية السنة بالأدلة الفقهية الأربعة: القرآن والسنة والإجماع والعقل.

القرآن:

استدل بمجموعة من الآيات الكريمات، أكثرها منصب على إثبات حجية السنة القولية، وهي أمثال:

- ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾.
- ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.
- ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.
- ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾.

ومنها ما شمل السنة بأنماطها الثلاثة القولية والفعلية والتقريرية، وهو قوله

تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

ومنها ما هو ظاهر في أن السنة ـ هي الأخرى ـ وحي من الله تعالى إلاّ أنها ليست بقرآن للفوارق التي ذكرناها في تعريف القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾.

السنة:

استدل بالسنة على حجية السنة غير واحد من علماء أهل السنة، وأهم ما استدلوا به:

- ما جاء في خطبة حجة الوداع من قوله ﷺ: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدهما أبداً: كتاب الله وسنة نبيه» ـ على رواية.
- إقراره ﷺ لمعاذ بن جبل لما قال: «أقضي بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسوله».

وعلّق عليه أستاذنا السيد الحكيم في (الأصول العامة للفقه المقارن) بعد أن ذكر استدلال بعض علماء السنة على حجية السنة بالسنة بقوله: «وهذا النوع من الاستدلال لا يخلو من غرابة لوضوح لزوم الدور فيه لأن حجية هذه الأدلة موقوفة على كونها سنة، وكون السنة حجة، فلو توقف ثبوت حجية السنة عليها لزوم الدور».

إلا أن هذا الإشكال لا يرد على من يستبعد المنهج الفلسفي من دراسته لأصول الفقه، وذلك لأن أمثال هذين الحديثين اللذين استدل بهما إنما جاءا بعد ثبوت حجية السنة عند النبي ﷺ نفسه، وهي تشير إلى ذلك وتخبر عنه، فالاستدلال بهما لأنهما يشيران إلى هذا ويخبران عنه لا بما هما سنة، وكل ما نحتاجه للاستدلال بهما هو إثبات صدورهما من النبي ﷺ.

ومتى تمت صحة صدورهما عن النبي ﷺ ترتب على هذا ثبوت حجية السنة عند النبي ﷺ، وهو دليل متين وبمستوى قوة الدليل القرآني.

الإجماع:

واختلفوا في دائرة شموله سعة وضيقاً بين قصره على اتفاق الصحابة، والتوسع به إلى اتفاق المسلمين.

يقول الشيخ خلاف في كتابه (علم أصول الفقه): «أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه يكون حجة على المسلمين، ومصدراً تشريعياً يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، أي أن الأحكام الواردة في هذه السنن تكون مع الأحكام الواردة في القرآن قانوناً واجب الاتباع».

ويقول الأستاذ محمد مصطفى شلبي في كتابه (أصول الفقه الإسلامي): «والدليل على حجية السنة: القرآن الكريم وإجماع الصحابة والمعقول... وأما إجماع الصحابة فقد اتفقت كلمتهم على العمل بالسنة».

ووقف أصحابنا الإمامية من الاستدلال بالإجماع على حجية السنة موقفهم من الاستدلال بالسنة على حجية السنة لأن الإجماع عندنا لا يرتفع إلى مستوى الاعتبار إلاّ إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم، فهو على هذا من السنة، والاستدلال بالسنة على السنة يلزم منه الدور كما مر.

ومن التزم المنهج العلمي ـ كما قلت آنفاً ـ لا يرد عليه هذا الإشكال لأن الإجماع هنا يراد به الإجماع العملي لا القولي، وهو أن المتشرعة كانوا يرجعون إلى السنة باعتبارها مصدراً تشريعياً، ويعتمدونها في معرفة الأحكام، ولا يزالون كذلك، ومنهم النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام والصحابة رضي الله عنهم، وهذا واف في تحقيق المراد.

وأما أولئكم الذين أنكروا حجية الإجماع من أساسه استغنوا عنه بالكتاب والسنة، ومر بيان الاستدلال بهما على حجية السنة.

العقل:

استدل الأصوليون بالعقل لإثبات حجية السنة من منطلقين، كلاهما ناهض بالإثبات.

أولهما: كالذي ذكر في كتاب (أصول الفقه الإسلامي): «وأما المعقول فإن القرآن أخبر أن الله أنزل الكتاب على رسول الله ليبين للناس ما نزّل إليهم.

وإن هذا البيان بوحي منه فتجب طاعته».

ويمكننا أن نوضح هذا أكثر فنقول:

هناك أربع مقدمات مسلمة توصلنا إلى إدراك وجوب الأخذ بالسنة، وهي:

١ ـ أن القرآن الكريم أخبرنا بأن وظيفة النبي ﷺ تجاه القرآن هي البلاغ والبيان.

- ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ البَلاَغُ المُبِينُ﴾.

- ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

٢ ـ أن القرآن الكريم أخبرنا أن بيان الرسول هو وحي من الله تعالى.

- ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾.

٣ ـ أن الله تعالى أمر بطاعة الرسول.

- ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.

٤ ـ أننا نعلم وجداناً أن الكثير من الأحكام الشرعية التي ذكرها القرآن الكريم لا يفهم إلاّ بالرجوع إلى بيانات الرسول وتوضيحاته لها.

إن هذه المقدمات تنهينا إلى أن العقل يحكم بالتالي:

بما أن فهم القرآن الكريم لأخذ الحكم منه واجب علينا، ولا يتم هذا الواجب إلاّ بالرجوع إلى السنة يجب الرجوع إليها، وهو معنى إثبات الحجية إذ لا يرجع إلاّ إلى الحجة.

وثانيهما: كالذي جاء في كتاب (الأصول العامة): «ويراد من دليل العقل ـ هنا ـ خصوص ما دل على عصمة النبي ﷺ وامتناع صدور الذنب والغفلة والخطأ والسهو منه، ليمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي

من قبيل التشريع، إذ مع العصمة لابد أن تكون جملة تصرفاته القولية والفعلية وما يتصل بها من إقرار موافقة للشريعة وهو معنى حجيتها».

ويمكننا أن نصوغ هذا وفق قواعد الأقيسة المنطقية فنقول:

إن النبي معصوم + وكل ما يصدر عن المعصوم فهو من الشريعة = إن كل ما يصدر من النبي فهو من الشريعة.

إنكار حجية السنة:

ذهبت طائفة من أهل السنة إلى إنكار حجية السنة.

يقول الأستاذ شلبي ـ بعد استدلاله لإثبات حجية السنة ـ: «ومع هذا البيان الناصع لحجية السنة، فقد شذت طائفة ممن ينتمون إلى الإسلام، وهي التي تنبأ رسول الله بقرب وجودها فأنكرت حجية السنة، وقالت: «حسبنا كتاب الله فما كان فيه من حلال أحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه».

ثم أيدوا دعواهم هذه بأن الكتاب فيه بيان لكل شيء كما أخبر القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، والقول بأن السنة دليل مستقل يناقض إخبار الله بأن الكتاب يبين كل شيء، فيلزم الخلف في كلام الله وهو مستحيل على الله»[١٢].

ويشير بقوله: «وهي التي تنبأ رسول الله بقرب وجودها» إلى ما روي عن رسول الله ﷺ من أحاديث تنكر على المنكرين حجية السنة أمثال:

- «يوشك بأحدكم أن يقول: هذا كتاب الله ما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمناه، ألاَ من بلغه عني حديث فكذّب به فقد كذّب الله ورسوله والذي حدثه».

- «يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدّث بحديث عني فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرّم رسول الله مثل الذي حرّم الله».

---

(١٢) أصول الفقه الإسلامي ١٢١.

- «لا ألفين أحدكم على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه».

وعلّق عليها الشاطبي في (الموافقات ٤/ ١٥-١٦) بعد روايته لها، رداً على المنكرين، بقوله: «وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب».

وحول الآيتين اللتين استدل بهما المنكرون، رد القرطبي تمسكهم بهما لإثبات مدعاهم في تفسير قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ بقوله: «أي في اللوح المحفوظ فانه أثبت فيه ما يقع من الحوادث.

وقيل: أي في القرآن، أي ما تركنا شيئاً من أمر الدين إلاّ وقد دللنا عليه في القرآن، إما دلالةً مبينة مشروحة، واما مجملة يُتلقى بيانها من الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ أو من الإجماع، أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، فأجمل في هذه الآية وآية النحل[١٣] ما لم ينص عليه مما لم يذكره، فصدق خبر الله بأنه ما فرط في الكتاب من شيء إلاّ ذكره إما تفصيلاً وإما تأصيلاً، وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.

وقال في تفسير الآية الثانية ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾: «نظيره ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وقد تقدم فلينظر هناك».

ولا إخالنا بحاجة إلى إطالة الوقوف عند هذه الشبهات الواهية، بل لسنا بحاجة إلى الاستدلال على حجية الكتاب والسنة، وقد ثبت العمل بهما من قبل رسول الله ﷺ وجيله ثم أجيال المسلمين جيلاً بعد جيل بما يتجاوز مستوى التواتر إلى رتبة الضرورة الدينية، وليس وراء البداهة حجة لأنها مرجع كل حجة.

سنة الصحابة:

يدور الحديث في موضوعنا هذا (سنة الصحابة) حول المحاور التالية:

- تحرير محل الخلاف في المسألة.

(١٣) يعني قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

- الأقوال في المسألة.
- أدلة المسألة.

في تحرير محل الخلاف في المسألة أو قل محور البحث، يقول الأستاذ شلبي:
«من الثابت أن بعض أصحاب رسول الله ممن لازموه في حياته وعرفوا منه أسرار التشريع وبلغوا درجة الاجتهاد، اجتهدوا برأيهم فيما ليس فيه نص صريح من كتاب الله أو سنة رسوله، فكانت لهم أقوال يتفقون فيها تارةً ويختلفون فيها تارة أخرى، فتجمع من ذلك مجموعة من الفتاوى عرفت بفقه الصحابة نقلها الرواة عنهم حيث لم تدون في حينها، ثم تناقلتها كتب الحديث والفقه المقارن، عمل بها فريق من الفقهاء المجتهدين الذين جاءوا من بعدهم بينما لم يعمل بها فريق آخر».

«فأبو حنيفة - فيما نقل عنه - يقول: إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله، أخذت بقول أصحابه، من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم».

«والشافعي حينما سئل عن أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها يقول: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس».

«ومثلهما في ذلك الإمام مالك الذي كان يأخذ بعمل أهل المدينة المتفق عليه، والمختلف فيه، الذي أساسه في الغالب فتاوى الصحابة وعملهم».

«وكذلك أحمد بن حنبل كان يعمل بالراجح ولا يخرج عنها».

ثم قال - أعني الأستاذ شلبي -:

«لا خلاف في أن رأي الصحابي لا يكون حجة على صحابي آخر من المجتهدين، وإنما الخلاف في حجيته بالنسبة للتابعين ومن جاء بعدهم. وقول الصحابي في ذلك أنواع:

النوع الأول: ما اتفقوا عليه صراحة وهذا متفق على حجيته لأنه إجماع صريح.

النوع الثاني: قوله فيما لا يدرك بالرأي والعقل كالأمور التعبدية والمقدرات.

وهذا لا خلاف في أنه حجة يجب العمل به لأن مصدره السماع.

النوع الثالث: قول الواحد منهم فيما يدرك بالرأي ولم يعلم له مخالف فيه.

النوع الرابع: ما صدر عنهم اجتهاداً ولم يتفقوا عليه بل تعددت أقوالهم فيه، وهذا والذي قبله وقع فيه الاختلاف.

ـ والآراء المحكمة في ذلك ثلاثة:

الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، لأن ذلك صدر عن اجتهاد منهم وهو محتمل للصواب والخطأ، لأنهم ليسوا بمعصومين فتكون أقوالهم كأقوال غيرهم من المجتهدين في أنها ليست حجة، ولأنه ثبت تخطئة بعضهم لبعض ورجوع بعضهم عن رأيه، كما ثبت مخالفة بعض فقهاء التابعين لبعضهم وقد علموا بهذه المخالفة ولم ينكروا عليهم، ولو كان رأيهم حجة ملزمة لمن جاء بعدهم لأنكروا عليهم تلك المخالفة، وإذا ثبت ذلك في حق التابعين كان غيرهم مثلهم، وامتياز الصحابة بكونهم أفضل وأعلم وأتقى من غيرهم لا يوجب على مجتهد آخر ممن جاء بعدهم تقليدهم لأن الأدلة الدالة على منع التقليد عامة تشمل الصحابي وغيره.

الثاني: أنه حجة فيما خالف القياس «القواعد» لأن مخالفة القواعد لا تكون بمجرد الرأي بل لابد لها من دليل في الغالب سمعياً.

الثالث: أنه حجة مطلقاً لأن قول الصحابي أقرب إلى الصواب من قول غيره من المجتهدين لاحتمال أن يكون سمعه من رسول الله أو سمعه من صحابي سمعه منه عليه الصلاة والسلام، أو يكون فهمه من آية في كتاب الله فهماً خفي على غيرهم لامتيازهم بمعرفة اللغة بالسليقة وحدة الذهن ووقوفهم على أسباب النزول وطول صحبتهم لرسول الله ومشاهدتهم لأفعاله وفتاويه. وهذا يجعل فهمهم في مرتبة لا يصل إليها فهم غيرهم، ولو كان اجتهادهم عن قياس فهو أولى من قياس غيرهم لكونهم أخبر من غيرهم بمعرفة علل التشريع وأسراره»[14].

وإلى هذا الرأي الأخير ذهب الشاطبي في (الموافقات ٤/ ٧٤ في المسألة التاسعة من مبحث السنة)، قال: «سنة الصحابة ﷺ سنة يعمل عليها ويرجع إليها».

---

(١٤) يراجع: أصول الفقه الإسلامي: المبحث السابع في أقوال الصحابي.

وخلاصة ما استدل به الشاطبي هو:

١ـ ثناء الله عليهم بمثل قوله تعالى:

- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.

- ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

٢ـ « ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي ﷺ:

كقوله: « فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ».

وقوله: « تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة.

قالوا: ومن هم يا رسول الله؟

قال: ما أنا عليه وأصحابي ».

وعنه أنه قال: « أصحابي مثل الملح لا يصلح الطعام إلاّ به ».

وعنه أيضاً: « إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلي فجعلهم خير أصحابي، وفي أصحابي كلهم خير ».

ويروى في بعض الأخبار: « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ».

٣ـ « أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل:

فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً.

وبعضهم عد قول الخلفاء الأربعة دليلاً.

وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً.

ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من السنة».

وعلّق محرر الكتاب الشيخ عبدالله دراز على قوله: «ولكل من هذه الأقوال متعلق من السنة» بقوله:

«كما في قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه أحمد وابن ماجة والترمذي وحسنه.

وهو نفسه دليل من قال بأن إجماعهما إجماع.

وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق».

٤ ـ «ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم».

هذه خلاصة أدلة الشاطبي، فلنكن معها استنطاقاً ونقداً بغية الوقوف على مدى دلالتها.

آية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾:

إن دلالة آية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ على التفضيل واضحة ولكن:

من هي الأمة؟

وما وجه التفضيل بينها وبين الأمم الأخرى؟

ففي تحديد المراد من الأمة هناك أقوال، هي:

١ ـ الأمة الإسلامية:

وهو الرأي المشهور والمفهوم من ظاهر الآية الكريمة.

٢ ـ المهاجرون الذين شهدوا بدراً والحديبية:

نسبه القرطبي في تفسيره لابن عباس.

٣ـ الدين:

قال القرطبي في تفسيره: «وقال الأخفش: يريد أهل أمة، أي خير أهل دين، وأنشد:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة   وهل يأثمن ذو أمة وهو طائع

وهو ـ في الحقيقة ـ يرجع إلى القول الأول.

٤ـ الصحابة:

على قاعدة «أن الخطاب هو لمن وقع الخطاب له أولاً وهم أصحاب رسول الله ﷺ، فتكون الإشارة بقوله (أمة) إلى أمة معينة، وهي أمة محمد ﷺ، فالصحابة هم خيرها».

ذكره الغرناطي في تفسيره (البحر المحيط) قولاً من جملة الأقوال التي ذكرها في بيان المراد من الأمة هنا.

وقال الشاطبي: «ولا يقال: إن هذا عام في الأمة، فلا يختص بالصحابة دون غيرهم، لأنا نقول:

أولاً: ليس كذلك، بناءً على أنهم المخاطبون على الخصوص، ولا يدخل معهم من بعدهم إلاّ بقياس أو بدليل آخر.

وثانياً: على تسليم التعميم إنهم أول داخل في شمول الخطاب، فإنهم أول من تلقى ذلك من الرسول ﷺ وهم المباشرون للوحي.

وثالثاً: أنهم أولى بالدخول من غيرهم، إذ الأوصاف التي وصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلاّ هم، فمطابقة الوصف للاتصاف، شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح».

وفي تحديد وجه التفضيل لم أقف ـ في ما لدي من تفاسير ـ على من تعرض له، وقد يرجع هذا إلى أن التفاسير انصبت على المقطع الأول من الآية وهو قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ دونما ربطه بسياقه المتمثل ببقية الآية الكريمة، وهو قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾.

مع أن هذا السياق هو الذي يبين لنا وجه التفضيل أخذاً بالظاهر دونما حاجة إلى مفسرات خارجية.

فجملة (تأمرون.. الخ) تعرب ـ نحوياً ـ بواحد من إعرابين، هما:

١ ـ أنها نعت لكلمة (أمة) بتقدير (كنتم خير أُمة آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر أُخرجت للناس).

٢ ـ أنها حال من نائب الفاعل في جملة (أخرجت) ـ وهو ضمير الأمة ـ بتقدير (كنتم خير أمة أخرجت آمرةً بالمعروف وناهيةً عن المنكر).

فعلى الإعراب الأول يكون (الإخراج) الذي يعني التربية هو وجه التفضيل.

وعلى الثاني يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو وجه التفضيل.

وعلى كلا الإعرابين فإن هذا يعني أن الأمة مدحت لأفضليتها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعليه: لا دلالة للآية الكريمة على المدعى وهو اعتبار أقوال الصحابة سنة ومصدر تشريع.

يضاف إليه: أن الدليل الذي استدل به في أن الخطاب لمن خوطبوا به لا يؤخذ على إطلاقه، وذلك لاستثناء التشريعات منه، شرعية كانت أو قانونية.

ويرجع هذا إلى أن التشريعات تُوضع لكل من تنطبق عليه أوصاف التكليف، أي على نحو القضية الحقيقية ـ كما يقول المناطقة ـ موجوداً كان حال صدور التشريع أو غير موجود، وإنما سيوجد.

وعليه: فالآية إن كانت كذلك لا تختص بالصحابة، وإن كانت ليس كذلك ـ أي أنها ليست في صدد التشريع ـ فلا علاقة لها بموضوعنا فلا يتم الاستدلال بها.

على أن الثناء والمدح بالعدالة لا يلزم منه اعتبار القول سنة.

وعلق الشيخ دراز محرر الموافقات على ما ذكرته أعلاه من استدلال الشاطبي بالآية بقوله: «كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كيا أيها الذين آمنوا

ليس خطاباً لمن بعدهم، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس، خلافاً للحنابلة، فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص.

وهذا الجواب ضعيف لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية، بل الدليل الكلي كاف، وهو موجود.

والثاني لا يفيد.

والثالث يحتاج إلى بينة تثبت أن التابعين ـ مثلاً ـ لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة ».

وعلى أية حال: لم يقصد بالأمة الصحابة خاصة، وإنما المراد بها المسلمون عامة، كما أنها ليست في معرض التشريع، وإنما هي في صدد بيان أفضلية الأمة الإسلامية على سائر الأمم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله.

وما قيل في الآية الأولى (كنتم خير أمة) يقال في الآية الثانية (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) من الرد على تفسير الأمة بالصحابة، ومن أن الآية ليست في معرض التشريع، ومن أنه لا تلازم بين المدح بالعدالة واعتبار القول سنة.

أما الأحاديث التي استدل بها الشاطبي فلابد من استبعاد أكثرها إما لضعف سنده أو لقصور دلالته، وهي:

(أصحابي كالنجوم):

نقل هذا الحديث بأكثر من صيغة، استعرضها الشيخ ناصر الدين الألباني في كتابه (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة)[١٥] وهي بأرقامها المرقمة بها في الكتاب المذكور:

٥٨ ـ « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ».

٥٩ ـ « مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به، لا عذر لأحدكم في تركه، فان لم

---

(١٥) المجلد الأول – الطبعة الخامسة ص٧٨ – ٨٤ .

يكن في كتاب الله، فسنة مني ماضية، فإن لم يكن سنة مني ماضية، فما قال أصحابي، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة».

٦٠ ـ «سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي فأوحى الله إلي يا محمد إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء، بعضها أضوء من بعض، فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى».

٦١ ـ «إنما أصحابي مثل النجوم فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم».

ونص ـ أعني الألباني ـ على أنها من الموضوعات، وأوضح ذلك بما لا يقبل الريب أو التردد.

كما صرح بوضع هذا الحديث محرر الموافقات الشيخ دراز في تعليقته عليها[١٦].

(تفترق أمتي):

إن قوله ﷺ ـ على تقدير صحة الحديث ـ لا دلالة فيه على أن أقوال الصحابة سنة إذ لا تلازم بين أن يكون الصحابي من أهل الجنة وأن قوله سنة.

ويبدو ـ والله العالم ـ أن ذيل الحديث ـ على تقدير صحته ـ موضوع، وذلك لأن أسلوبه غير مستقيم فهو غير فصيح، والنبي ﷺ أفصح من نطق بالضاد، إذ السياق يقول: (قالوا: ومن هم يا رسول الله؟)، فجوابه من ناحية فنية وبلاغية ينبغي أن يكون (أنا وأصحابي) وليس (ما أنا عليه وأصحابي) لأن (ما) هنا تُفسّر بـ(السنة) والسنة ليست فرقة.

فمن غير ريب أن الواضع لم يتنبه لذلك لأنه كان يركز على السنة.

والأسلوب الفصيح والصحيح لمثل هذا هو ما نقله صدر الأئمة موفق بن أحمد عن أبي بكر بن مردويه بسنده إلى علي عليه السلام قال: «تفترق هذه الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، كلها في النار، إلاّ فرقة فإنها في الجنة، وهم الذين قال الله ـ عز وجل ـ

(١٦) هامش رقم ٥ من ص٧٦ / ج٤ .

في حقهم: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ وهم أنا وشيعتي »[١٧].

(أصحابي مثل الملح):

إن لسان هذا الحديث يفيد المدح، ولا دلالة فيه من قريب أو بعيد على أن قول الصحابي سنة.

(إن اختار أصحابي):

إن هذا الحديث كسابقيه، ذلك أن الاختيار لا يعني أن قول المختار سنة، وإنما هو لون من ألوان المدح.

« فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ »:

لعل هذا الحديث أقرب دلالة على الموضوع وأليق بطبيعة الاستدلال عليه، لولا ما أخذ عليه من مآخذ، وهي:

ـ من حيث السند:

فقد رواه كل من ابن داود والترمذي وابن ماجه بإسناد ينتهي إلى العرباض بن سارية.

وناقش فيه بنقد رجال إسناد كل واحد منهم في (خلاصة عبقات الأنوار: حديث الثقلين)[١٨]، وانتهى إلى أنه ضعيف لا يحتج به.

وفي الموسوعة الفقهية الكويتية ـ مادة إجماع: « وذهب قوم إلى أن العبرة باتفاق الخلفاء الراشدين فقط، لما ورد عن النبي ﷺ انه قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ).

وهذا خبر آحاد لا يفيد اليقين.

وعلى فرض التسليم فإنه يفيد رجحان الاقتداء بهم لا إيجابه ».

---

(١٧) المراجعات للسيد شرف الدين ط٣ تحقيق الراضي ص١٥٣ هامش١.

(١٨) خلاصة عبقات الأنوار ٢ / ٣٤١.

ـ ومن حيث الدلالة:

١ـ لم يعلم المقصود بالخلفاء الراشدين، لأن تسمية الخلفاء الأربعة بالخلفاء الراشدين جاءت متأخرة عن صدور الحديث، فربما أخذت من الحديث لتصحيح تطبيق الحديث عليها.

٢ـ إن التزام الإمامية بأن الخلفاء هم الأئمة الاثنا عشر يجمل دلالة الحديث، فهل المقصود به الأئمة الاثنا عشر أو الخلفاء الأربعة، ورفع الإجمال لا يتم إلاّ بالقرينة المعينة، والإمامية يملكون القرينة، وهي حديث الثقلين (الكتاب والعترة) معتضداً بحديث الاثني عشر نقيباً، والأحاديث الأخرى التي نصت عليهم بأسمائهم.

فتفسير الخلفاء الراشدين بالأئمة الاثني عشر له نصيب من الصحة، وعليه دليل من الشريعة.

ومع هذا قد يرفضه الإمامية لأن سيرة الأئمة الاثني عشر لا تخالف سنة النبي ﷺ عندهم، وإنما هي نفس سنة النبي، إلاّ أن يقرّب الحديث بأن يقال: إن ذكر سنة الخلفاء الراشدين (وهم الأئمة الاثنا عشر) إنما هو في مقابل سنة غيرهم، لكي يأتي الاتباع لسنة الأئمة الاثني عشر إتباعاً لسنة النبي لأنها نفس سنة النبي.

إلا أن هذا التقريب لا يتم لما سأذكره في الملاحظة الآتية.

٣ـ الحديث صريح في أن سنة الخلفاء الراشدين غير سنة رسول الله ﷺ.

ويؤيد هذا الاستنتاج مواقف أمير المؤمنين علي عليه السلام يوم الشورى عندما رفض أن يسير بسيرة الشيخين، ويوم بيعة الناس له بعد مقتل عثمان عندما عرض عليه الزبير وطلحة أن يسير بسيرة عمر في توزيع الأموال.

كما تنص مواقف علي عليه السلام على أنه الوحيد ـ من بين الأربعة ـ الذي التزم سنة رسول الله ﷺ.

فالإشكال ـ إذن ـ يتركز في ما خالف سنة رسول الله، أبسنته يؤخذ أم بسنة سواه؟!

وموقف ابن عباس وابن عمر من تحريم نكاح المتعة يلقي الضوء على هذا.

جاء في (مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/ ٢١٥ و٢٥١): «وقد كان بعض الناس يناظر ابن عباس في المتعة، فقال له: قال أبو بكر وعمر.

فقال ابن عباس: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء.

أقول: قال رسول الله، وتقولون: قال أبو بكر وعمر».

«وكذلك ابن عمر لما سألوه عنها فأمر بها، فعارضوا بقول عمر، فبيّن لهم أن عمر لم يرد ما يقولونه، فألحوا عليه، فقال لهم: أمر رسول الله ﷺ أحق أن يتبع أم أمر عمر؟!».

ومن المتفق عليه عندنا أن أي اجتهاد من أبي بكر كان أو من عمر أو من سواهما يعارض ـ بأية حال من الأحوال ـ سنة رسول الله ﷺ، فلا يجوز الأخذ به وترك سنة رسول الله ﷺ.

٤ـ إن أهل البيت عليهم السلام نصوا في أحاديث تواترت عنهم أن الكتاب والسنة (سنة الرسول) استوعبت كل الأحكام الشرعية التي يحتاج إليها الناس، فلا تصل النوبة إلى اجتهاد الرأي الذي سلكه العديد من الصحابة.

وإذا كان الأمر هكذا فلا يحتمل في حق الرسول ﷺ أن يحيل إلى سنة غير سنته ﷺ لأنه لا حاجة إلى ذلك.

وإخال أن هذه الأحاديث وأمثالها كانت من نتائج المنع من تدوين السنة على عهد رسول الله ﷺ ومن بعده حتى انقراض علماء الصحابة بموت آخرهم وهو جابر بن عبد الله الأنصاري.

وذلك لأن التدوين يكشف عن أن ما لم يدوّن ليس من السنة لا سيما إذا كان التدوين قد استوعب كل الحديث الصادر عن رسول الله ﷺ.

فبمثل هذه الحالة ـ أعني عدم التدوين، يتهيأ المجال لمن يريد الوضع.

وذكر الأسماء يؤيد هذا الاستنتاج، إذ لو اختير للأمر غير هؤلاء لتغيرت الأسماء تبعاً لذلك.

ويقول أستاذنا السيد الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن) رداً على استدلال الشاطبي بالأحاديث المذكورة في أعلاه:

« والجواب عن هذه الأحاديث ونظائرها ـ بعد التغافل عن أسانيدها وحساب ما جاء في بعضها من الطعون أمثال ما ذكره ابن حزم عن حديث أصحابي كالنجوم من أنه حديث موضوع مكذوب باطل، وقال أحمد: حديث لا يصح، وقال البزار: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ » ـ إن هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها، ولا دلالة للبعض الآخر على المدعى.

وأول ما يرد على الرواية الأولى ونظائرها من الروايات الآمرة بالاقتداء بهم استحالة صدور مضمونها من المعصوم لاستحالة أن يعبدنا الشارع بالمتناقضين، وتناقض سيرة الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور لمن قرأ تأريخهم واستقرأ ما صدر عنهم من أحداث.

وحسبك أن سيرة الشيخين لما عرضت على الإمام علي عليه السلام يوم الشورى، فأبى التقيد بها ولم يقبل الخلافة لذلك، وقبلها عثمان وخرج عليها بإجماع المؤرخين، وفي أيام خلافة الإمام، نقض كل ما أبرمه الخليفة عثمان، وخرج على سيرته سواء في توزيع الأموال أم المناصب أم أسلوب الحكم، والشيخان نفسهما مختلفا السيرة، فأبو بكر ساوى في توزيع الأموال الخراجية وعمر فاوت بينها وأبو بكر كان يرى طلاق الثلاث واحداً، وعمر شرّعه ثلاثاً، وعمر منع عن المتعتين، ولم يمنع عنهما الخليفة الأول ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى.

وعلى هذا، فأية هذه السير هي السنة؟ وهل يمكن أن تكون كلها سنة حاكية عن الواقع، وهل يتقبل الواقع الواحد حكمين متناقضين؟! وما أحسن ما ناقش الغزالي أمثال هذه الروايات بقوله: « فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ، وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة، وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف، وكيف يختلف المعصومان، كيف، وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه، فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة ».

وأخيراً:

إن تعميم الحكم ـ وهو اعتبار قول الصحابي سنة كسنة النبي ﷺ إلى جميع أفراد الصحابة مما لا يجوز نسبته إلى رسول الله ﷺ ولا يصح القول به، وذلك أن الواقع الذي أبان عنه القرآن الكريم ينفي صحة نسبة العدالة لجميع أفراد الصحابة.

فمن الفئات غير العادلة من الصحابة التي أعرب عنها القرآن الكريم ما يلي:

١ ـ المنافقون:

- ﴿إِذَا جَاءكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ ـ سورة المنافقون ١ ـ.

- ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ ـ سورة التوبة ١٠١ ـ.

- ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُورًا﴾ ـ سورة الأحزاب ١٢ ـ.

٢ ـ ذوو التشكيك وإثارة الفتنة والسماعون لهم:

- ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ * وَلَوْ أَرَادُواْ الْخُرُوجَ لأَعَدُّواْ لَهُ عُدَّةً وَلَكِن كَرِهَ اللهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُواْ مَعَ الْقَاعِدِينَ * لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلاَّ خَبَالاً وَلأَوْضَعُواْ خِلاَلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ ـ سورة التوبة ٤٥، ٤٦، ٤٧ ـ.

٣ ـ الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً:

- ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ـ سورة التوبة ١٠٢ ـ.

٤ـ المؤلفة قلوبهم:

- ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ ـ سورة التوبة ٦٠ ـ.

جاء في تفسير القرطبي: «وفي صحيح مسلم من حديث أنس، فقال رسول الله ﷺ ـ أعني للأنصار ـ: «فإني أعطي رجالاً حديثي عهد بكفر أتألفهم» ـ الحديث.

قال ابن إسحاق: أعطاهم يتألفهم ويتألف بهم قومهم وكانوا أشرافاً، فأعطى أبا سفيان بن حرب مائة بعير، وأعطى ابنه مائة بعير... وأعطى عباس بن مرداس السلمي أباعر قليلة فسخطها، فقال في ذلك:

كانت نهاباً تلافيتها	بكرّي على المهر في الأجرعِ
وإيقاظي القوم أن يرقدوا	إذا هجع الناس لم أهجعِ
فأصبح نهبي ونهب العُبيد	بين عيينة والأقرعِ
وقد كنت في الحرب ذا	فلم أُعطَ شيئاً ولم أُمنعِ
تُدرَءٍ إلاّ أفائل أعطيتها	عديد قوائمه الأربعِ
وما كان حصن ولا حابس	يفوقان مرداس في المجمع
وما كنتُ دون امرئ منهما	ومن تضع اليوم لا يُرفعِ

فقال رسول الله ﷺ: (اذهبوا فاقطعوا عني لسانه) فأعطوه حتى رضي فكان ذلك قطع لسانه».

٥ـ المؤذون لرسول الله ﷺ:

- ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيِقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ـ سورة التوبة ٦١.

وغيرهم ممن أشار إليهم القرآن الكريم.

وبعد هذا كله: ما هو موقفنا ـ نحن الإمامية ـ من مرويات أقوال الصحابة التي هي نتائج اجتهاد رأي؟

إن الموقف يتمثل في عدم جواز الأخذ بها، للسببين التاليين:

١ـ وفرة الأحاديث المروية عن طريق أهل البيت التي تغطي كل مسائل الفقه.

وحيث تتوفر النصوص الشرعية لا يلتجأ إلى اجتهاد الرأي حتى في رأي أهل السنة، ذلك أن اجتهاد الرأي إنما لجأ إليه أهل السنة لعدم وفرة النصوص الشرعية لديهم، كما بينوا هذا صراحةً.

٢ـ منع أئمة أهل البيت عليهم السلام من الأخذ باجتهاد الرأي وشجبه بكل قوة[١٩].

سنة اهل البيت:

أهم المحاور التي سيدور حولها البحث في سنة أهل البيت هي:

- أهل البيت.
- سنة أهل البيت.
- مشروعية سنة أهل البيت.

أهل البيت:

المراد بأهل البيت عند الإمامية، وفي خصوص ما يتعلق بموضوع السنة التي هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي: الأئمة الاثنا عشر، وهم:

١ - علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ).
٢ - الحسن بن علي بن أبي طالب (ت ٥٠ هـ).
٣ - الحسين بن علي بن أبي طالب (ت ٦١ هـ).
٤ - علي بن الحسين زين العابدين (ت ٩٤ هـ).
٥ - محمد بن علي الباقر (ت ١١٤ هـ).
٦ - جعفر بن محمد الصادق (ت ١٤٨ هـ).

---

(١٩) يراجع: كتابنا (دروس في فقه الإمامية - بحوث تمهيدية).

٧- موسى بن جعفر الكاظم (ت ١٨٣هـ).

٨- علي بن موسى الرضا (ت ٢٠٣هـ).

٩- محمد بن علي الجواد (ت ٢٢٠هـ).

١٠- علي بن محمد الهادي (ت ٢٥٤هـ).

١١- الحسن بن علي العسكري (ت ٢٦٠هـ).

١٢- محمد بن الحسن المهدي (ولد سنة ٢٥٥هـ ولا يزال حياً).

وقد ثبت هذا ـ أعني كون أهل البيت هم الأئمة الاثني عشر عندنا نحن الإمامية ـ بالضرورة من المذهب لقيام الأدلة النقلية المتواترة والأدلة العقلية المتظافرة على ذلك.

وقد استعرضتها كتب علم الكلام بعامة ومدونات الإمامة بشكل خاص.

ويغنينا ـ هنا ـ أن نستدل على ذلك بحديث الإثني عشر المتفق عليه بين المسلمين، والذي روي بعدة طرق وبألفاظ مختلفة، كلها تلتقي عند بيان أن الخلفاء إثنا عشر.

ومنها:

ـ ما جاء في (سلسلة الأحاديث الصحيحة) برقم ٣٧٥: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان».

وبرقم ٣٧٦: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً إلى إثني عشر خليفة كلهم من قريش».

وفي لفظ: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً منيعاً ينصرون على من ناوأهم عليه إلى إثني عشر خليفة كلهم من قريش».

وفي لفظ آخر: «لا يزال هذا الأمر ماضياً حتى يقوم إثنا عشر أميراً كلهم من قريش».

وعن مسروق قال: كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتم رسول الله ﷺ، كم تملك هذه الأمة من خليفة ؟.

فقال عبد الله بن مسعود: ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله ﷺ، فقال: (إثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل).

- وفي كتاب (نهج الحق وكشف الصدق):

- «لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش».
- «لا يزال أمر الناس عزيزاً إلى اثني عشر خليفة كلهم من قريش».
- «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة ويكون عليهم إثنا عشر خليفة كلهم من قريش».
- «هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم إثنا عشر خليفة كلهم من قريش».

- وفي كتاب (دلائل الصدق):

عن جابر (بن سمرة) قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (يكون إثنا عشر أميراً)، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي إنه قال: (كلهم من قريش).

- وفي كتاب (كنز العمال):

«يكون بعدي إثنا عشر خليفة».

- وفي (نهج الحق) أيضاً:

«وقد ذكر السدي في تفسيره - وهو من علماء الجمهور وثقاتهم - قال: لما كرهت سارة مكان هاجر أوحى الله إلى إبراهيم، فقال: انطلق بإسماعيل وأمه حتى تنزله بيت النبي التهامي، يعني مكة، فإني ناشر ذريتك وجاعلهم ثقلاً على من كفر بي، وجاعل منهم نبياً عظيماً، ومُظهره على الأديان، وجاعل من ذريته اثني عشر عظيماً، وجاعل ذريته عدد نجوم السماء».

«وأشير إلى مضمون هذا الحديث في سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي من الكتاب المقدس: الإصحاح الثاني عشر بقوله: «وظهرت آية عظيمة في السماء، امرأة متسربلة بالشمس والقمر تحت رجليها، وعلى رأسها اكليل من اثني عشر كوكباً.. وولدت ابناً ذكراً عتيداً أن يرعى جميع الأمم بعصا من حديد».

وعلّق عليه الأستاذ سعيد أيوب في كتابه (المسيح الدجال: قراءة سياسية في أصول الديانات الكبرى، ط١ نشر دار الاعتصام بمصر ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) علّق

عليه بالتالي:

في ص٧٧: «قالوا في التفسير: (إنها امرأة فاضلة.. وقور.. ويأتي النسل من هذه المرأة)[٢٠].

ومكانة أولاد فاطمة رضي الله عنها من قلب رسول الله ﷺ معروفة[٢١].

وأهل الكتاب عندما وضعوا الصفات التي ترمز إلى الاسم، كوّن هذا الوضع مشكلة، هي أن صفحاتهم لم تفسح صدرها للأسماء العربية، لكنها امتلأت بالأسماء التي كانت تحتويها البيئات التي عاش فيها اليهود، وشاءت حكمة الله أن تضع أقلامهم صفات النبي ﷺ التي تعتبر بحق علماً عليه».

وفي ص٩٠: «ثم يقول الرائي عن القيادات التي ستخرج من هذه العاصمة: (يحرسها اثنا عشر ملاكاً، ويقوم سور المدينة على اثني عشر دعامة كتبت عليها أسماء رسل الحمل الاثني عشر).

قلت: هذه القيادات جاء ذكرها في حديث النبي ﷺ: «لا يزال هذا الدين عزيزاً ينصرون على من ناوءهم عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش»، وفي حديث: «إثني عشر، عدة نقباء بني إسرائيل» كما قال سفر الرؤيا، فإنه ربط عدد نقباء المدينة الجديدة بعدد نقباء بني إسرائيل، ومن هؤلاء سيكون المهدي المنتظر كما ذكر ابن كثير في تفسير سورة النور، وقال: ومنهم المهدي الذي اسمه يطابق اسم النبي ﷺ، وقال: إن في الحديث دلالة على أنه لابد من وجود إثني عشر خليفة»[٢٢].

---

(٢٠) يوم الدين/ ستيفنس ص٨٧، ١٠٩ تفسير الرؤيا/ حنا ص٢٧٢، جين واكسون، آخر ساعة، العدد الصادر في ٢٦/ ٩/ ١٩٨٤م.

(٢١) روى ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: (إن الحسن والحسين هما ريحانتاي من الدنيا) رواه البخاري والترمذي (التاج الجامع ٣٥٦/ ١). وعن البراء: أن النبي ﷺ أبصر حسناً وحسيناً فقال (اللهم إني أحبهما فأحبهما) رواه الترمذي بسند صحيح (التاج ٣٥٨/ ٣). والجدير بالذكر أن أبناء الحسن والحسين عليهما السلام اشتغلوا بالعلم. وذكرت تفاسير أهل الكتاب أن نسل المرأة الوقور سيواجه المخاطر، وحدث هذا فعلاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(٢٢) انظر مقالتنا (قراءة في كتاب التوحيد) مجلة تراثنا.

ويستفاد من هذه الأحاديث:

١ـ أن النبي ﷺ قالها في أكثر من مكان، وفي أكثر من مناسبة، وبغير لفظ واحد، ليعطي الموضوع أهميته، وليرسخه في ذهنيات الصحابة، وقد وعوا ذلك، ونقلوا هذه الأحاديث، ورواها عنهم الرواة بعدة طرق.

٢ـ أن هذه الأحاديث باختلاف ألفاظها وتعدد طرقها وكثرة رواتها ترقى إلى مستوى التواتر.

وبتعبير آخر، تفيد القطع بصدورها عن النبي ﷺ.

٣ـ أنها صريحة في أن خلفاء النبي ﷺ اثنا عشر خليفة فقط.

٤ـ أنها صريحة في أن هؤلاء الخلفاء كلهم من قريش.

٥ـ أنها صريحة في أن هؤلاء الخلفاء باقون ما بقي هذا الدين.

وهو مفاد حديث الثقلين ـ الآتي ـ حيث يستمر ارتباط العترة بالقرآن إلى أن يردا على رسول الله الحوض.

٦ـ أن منعة الدين وعزة المؤمنين بتولي هؤلاء الخلفاء أمر الإسلام والمسلمين.

أما الاستدلال بهذا الحديث الشريف على أن المراد بالاثني عشر، هم الأئمة الاثنا عشر:

ـ فقد قال العلامة الحلي في (نهج الحق): «وقد دلت هذه الأخبار على إمامة اثني عشر إماماً من ذرية محمد ﷺ، ولا قائل بالحصر إلاّ الإمامية في المعصومين.

والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى».

– وقال الشيخ المظفر في (دلائل الصدق):

«ولا ريب أن المراد به أئمتنا لأمور:

(الأول): أنه لولا إرادتهم لكان الخبر كاذباً إن أراد جميع أمراء قريش، وغير مفيد بظاهره إن أراد البعض.

(الثاني): أن بعض أحاديث المقام يفيد بظاهره وجود الاثني عشر في تمام

الأوقات بعد النبي ﷺ إلى قيام الساعة، وهو لا يتم إلاّ على إرادة أئمتنا كخبر مسلم في أول كتاب الإمارة عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم إثنا عشر خليفة كلهم من قريش.

ومثله في مسند أحمد.

وكخبر مسلم أيضاً عن جابر: أن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم إثنا عشر خليفة.

(الثالث): ما رواه مسلم ـ في المقام المذكور ـ عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان.

ورواه البخاري في أول كتاب الأحكام في باب الأمراء من قريش. ورواه أحمد عن ابن عمر.

فإن المراد به حصر الإمامة الشرعية في قريش ما دام الناس، لا السلطة الظاهرية، ضرورة حصولها لغير قريش في أكثر الأوقات، فيكون قرينة على أن المراد من الحديث الأول حصر الخلفاء الشرعيين في اثني عشر، وهو لا يتم إلاّ على مذهبنا.

(الرابع): ما رواه أحمد عن مسروق قال: كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله ﷺ كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال عبد الله: ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله ﷺ، فقال: اثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل.

وروى نحوه أيضاً بعد قليل.

وذكره ابن حجر وحسنه في (الصواعق).

فإنه دال على انحصار الخلافة في اثني عشر، وأنهم خلفاء بالنص لقوله ﷺ: كعدة نقباء بني إسرائيل، فإن نقباءهم خلفاء بالنص لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾.

مع أن سؤال الصحابة للنبي ﷺ إنما هو عن خلفائه بالنص، لا بتأمير الناس أو بالتغلب، إذ لا يهم الصحابة السؤال عن ذلك، لأن تأمير الناس وتغلب السلاطين لا يبتني عادةً على الدين حتى يهم الصحابة السؤال عنه، ولأن السلاطين بلا نص لا يحتاج إلى السؤال عنهم وعن عددهم لأن العادة جرت على وجود مثلهم، وأنهم لا ينحصرون بعدد، فظهر أن السؤال إنما هو عن الخلفاء بالنص وعنهم أجاب النبي ﷺ، ولا قائل بأن الخلفاء إثنا عشر بالنص غير أئمتنا عليهم السلام، فيكونون هم المراد بالإثني عشر في هذا الحديث فكذا في الحديث السابق.

(الخامس): أن المنصرف من الخليفة من استخلفه النبي ﷺ خصوصاً قبل حدوث دعوى حصول الخلافة بلا نص.

بل لا يتصور الصحابة وكل العقلاء أن يتركهم النبي ﷺ بلا إمام منصوب منهم حتى يسألوا عن غيره أو الأعم منه أو يفهموا من إخباره إرادة الغير أو الأعم، فلابد أن يراد بالاثني عشر في الحديثين أئمتنا، فهم أئمة الأمة بالفعل، ولهم الزعامة العظمى الإلهية عليها.

ولا يضر في إمامتهم الفعلية عدم نفوذ كلمتهم لأن معنى إمامتهم وولايتهم أنهم يملكون التصرف، وإن منعهم الناس، كالأنبياء المقهورين فإنهم ولاة الأمر وإن تغلب عليهم الظالمون.

وكما أنه لا يصح أن يقال لا فائدة في نبوة النبي الممنوع عن التصرف، لا يصح أن يقال لا فائدة في إمامة الإمام الممنوع عنه، فإن الفائدة لا تنحصر بالتصرف لكفاية أن يكون بهم إيضاح الحجة وإنارة المحجة ونشر العلم، بل لو لم يتمكنوا حتى من هذا لحبس أو نحوه.

ففائدتهم أن وجودهم حجة الله على عباده ودافع لعذرهم، كما قال سبحانه في شأن الرسل: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ فكما أن النبي حجة لم تبطل نبوته بحبسه أو غيبته كما غاب نبينا في الغار، وغاب موسى عن قومه، فكذا الإمام، ولا أثر لطول الغيبة أو قصرها في الفرق».

ـ وقال أستاذنا السيد الحكيم في (الأصول العامة): «والذي يستفاد من هذه الروايات:

١ ـ أن عدد الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر، وكلهم من قريش.

٢ ـ وأن هؤلاء الأمراء معينون بالنص، كما هو مقتضى تشبيههم بنقباء بني إسرائيل لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾.

٣ ـ أن هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الإسلامي، أو حتى تقوم الساعة، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة، وأصرح من ذلك روايته الأخرى في نفس الباب: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان».

وإذا صحت هذه الاستفادة فهي لا تلتئم إلا مع مبنى الإمامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله ﷺ، وهي منسجمة جداً مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يردا عليه الحوض.

وصحة هذه الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الإمامة والخلافة ـ بالاستحقاق ـ لا السلطة الظاهرية.

لأن الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله، وهي في حدود السلطنة التشريعية لا التكوينية، لأن هذا النوع من السلطنة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشرع، ولا ينافي ذلك ذهاب السلطنة منهم في واقعها الخارجي لتسلط الآخرين عليهم.

على أن الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على هذا المعنى لبداهة أن السلطنة الظاهرية قد تولاها من قريش أضعاف أضعاف هذا العدد، فضلاً عن انقراض دولهم وعدم النص على أحد منهم ـ أمويين وعباسيين ـ باتفاق المسلمين.

ومن الجدير بالذكر إن هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصحاح والمسانيد قبل أن يكتمل عدد الأئمة، فلا يحتمل أن تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور على أن جميع رواتها من أهل السنة ومن الموثوقين لديهم».

وننتهي من هذا كله إلى أن المراد بأهل البيت ـ هنا ـ هم أئمتنا الأئمة الاثنا عشر.

وقد تم تعيينهم بنص النبي ﷺ على علي بن أبي طالب بالخلافة والإمامة في أحاديث جاوزت حد التواتر، من أشهرها وأظهرها (حديث الغدير).

ثم بنص الإمام السابق على الإمام اللاحق.

ومن نصوصنا الشرعية التي تحدد ـ وبوضوح ـ المراد بالاثني عشر في الحديث المذكور:

ـ ما أخرجه الصدوق في (الإكمال) بسنده إلى الإمام الصادق عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة بعدي اثنا عشر، أولهم علي وآخرهم القائم، هم خلفائي وأوصيائي.

ـ ما أخرجه الصدوق أيضاً وفي المصدر نفسه عن علي عليه السلام: قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة بعدي اثنا عشر، أولهم أنت يا علي وآخرهم القائم الذي يفتح الله ـ عز وجل ـ على يديه مشارق الأرض ومغاربها.

سنة أهل البيت:

بعد أن عرفنا من هم أهل البيت، ننتقل إلى محاولة معرفة المراد من سنتهم؟

روى رواتنا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام حوالي ستين ألف حديث أو أكثر من هذا العدد، في بيان أحكام التشريع الإسلامي.

والتساؤل الذي يثار هنا لتعيين نقطة البحث: هل هذه الأقوال التي رويت عنهم هي رواية منهم عن النبي ﷺ فيكون التعبير عنها بكلمة (سنة) تعبيراً مجازياً.

أو أنهم في ما روي عنهم كالنبي ﷺ فيما روي عنه، فكما أن المروي عن رسول الله ﷺ سنة ومصدر تشريع، كذلك المروي عنهم سنة ومصدر تشريع.

ويكون التعبير عن ما روي عنهم بالسنة تعبير حقيقي تماماً، كما هو التعبير عن المروي عن سنة رسول الله ﷺ.

في المسألة ثلاثة أقوال هي:

١ - أن أقوالهم عليهم السلام هي رواية لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله.
٢ - أنهم عليهم السلام يدركون الحكم الواقعي بواقعه عن طريق الإلهام أو التحديث، تماماً كما يدرك النبي صلى الله عليه وآله ذلك لكن عن طريق الوحي.
٣ - أنهم عليهم السلام مفوضون من قبل الله تعالى بالتشريع كما فوض رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك.

واستدل للقول الأول بتصريح الأئمة أنفسهم بأنهم ليسوا مجتهدين وإنما هم رواة عن النبي صلى الله عليه وآله.

- عن جابر: قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا حدثتني بحديث فاسنده لي؟

فقال: حدثني أبي عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبريل عن الله عز وجل.

وكل ما أحدثك بهذا الإسناد.

- وعن جابر أيضاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أيضاً، قال: يا جابر إنا لو كنا نحدثكم برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكنا نحدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله صلى الله عليه وآله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم.

- وفي رواية أخرى: يا جابر، لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا، لكنا من الهالكين، ولكنا نفتيهم بآثار من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأصول علم عندنا، نتوارثها كابراً عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم.

- وفي رواية محمد بن شريح عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام: والله ما نقول بأهوائنا، ولا نقول برأينا، ولا نقول إلاّ ما قال ربنا.

- وفي رواية عنه عليه السلام أيضاً: مهما أجبتك فيه بشيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله لسنا نقول برأينا من شيء.

- وفي رواية الفضل عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: لو أنّا حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان قبلنا، ولكنا حدثنا ببينة من ربنا بينها لنبيه صلى الله عليه وآله فبيّنها (نبيه) لنا.

وممن ذهب هذا المذهب الشيخ الطوسي، قال في كتابه (تلخيص الشافي) - ط النجف ج١ ص ٢٥٣ -: «الإمام لا يكون عالماً بشيء من الأحكام إلاّ من جهة

الرسول وأخذ ذلك من جهته».

ويعضد هذا: أن لدى الأئمة عليهم السلام ما يعرف بـ(كتاب علي)، وكانوا ينقلون عنه ويطلعون الآخرين عليه[٢٣].

«وهو من إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله على أمير المؤمنين علي عليه السلام، وكتابته عليه السلام بخطه الشريف».

ووصف بأنه كتاب كبير مدرج، أي مطوي وملفوف.

وأشير إليه في أحاديث كثيرة من حديث الأئمة من أبناء أمير المؤمنين عليه السلام، نصوا فيها على أنه من إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام، منها:

ـ ما في كتاب (الاحتجاج) ٢/ ٢٨٧ ـ: «ومن كلام للحسن عليه السلام لمعاوية: نحن نقول أهل البيت: إن الأئمة منا وإن الخلافة لا تصلح إلاّ فينا، وان الله جعلنا لها في كتابه وسنة نبيه. وان العلم فينا، ونحن أهله، وهو عندنا مجموع كله بحذافيره، وانه لا يحدث شيء إلى يوم القيامة حتى أرش الخدش إلاّ وهو عندنا مكتوب بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وبخط علي عليه السلام بيده».

ـ وما رواه النجاشي في كتابه (الرجال) في ترجمة محمد بن عذافر بن عيسى الصيرفي (المدايني) بإسناده إلى عذافر بن عيسى الصيرفي قال: كنت مع الحكم بن عتيبة (من فقهاء أهل السنة) عند أبي جعفر الباقر عليه السلام، فجعل يسأله الحكم، وكان أبو جعفر له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر: يا بني، قم فأخرج كتاب علي عليه السلام، فأخرج كتاباً مدرجاً عظيماً ففتحه، وجعل ينظر فيه حتى أخرج المسألة.

فقال أبو جعفر عليه السلام: هذا خط علي وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله.

وأقبل على الحكم وقال: يا أبا محمد اذهب أنت وسلمة وأبو المقدام حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل.

ـ نقلت قطعة منه بكاملها في كتاب (الأمالي) للشيخ الصدوق في المجلس

(٢٣) انظر بحار الأنوار ٢/ ١٧٢-١٧٣.

السادس والستين، وهي مشتملة على كثير من الآداب والسنن وأحكام الحلال والحرام، تقرب من ثلاثمائة بيت، رواها بإسناده إلى الإمام الصادق عليه السلام بروايته عن آبائه الكرام.

وقال الصادق عليه السلام في آخرها: إنه جمعها من الكتاب الذي هو إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي بن أبي طالب عليه السلام[٢٤].

واستدل للقول الثاني بأن وظيفة الإمام هي وظيفة النبي التي هي تبليغ الأحكام الشرعية، ولا اختلاف بينهما في أصل الوظيفة، وإنما في الواسطة الموصلة إلى حكم الله الواقعي، وهو في واقعه، فواسطة النبي هي الوحي ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلأ وحي يوحى﴾، وواسطة الإمام هي الإلهام.

واستدلوا على أن الأئمة ملهمون بما جاء في كتاب (الكافي) تحت عنوان (باب أن الأئمة عليهم السلام محدثون مفهمون)، منها:

- عن عبيد بن زرارة، قال: أرسل أبو جعفر عليه السلام إلى زرارة أن يُعلم الحكَم بن عتيبة: أن أوصياء محمد صلى الله عليه وآله محدثون.

- عن محمد بن إسماعيل، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: الأئمة علماء صادقون مفهمون محدثون.

فكما أن النبي يدرك الحكم الواقعي عن طريق الوحي، فكذلك الإمام يدرك الحكم الواقعي ولكن عن طريق الإلهام.

وممن ذهب هذا المذهب أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه).

قال: «السنة في اصطلاح الفقهاء: (قول النبي أو فعله أو تقريره).

ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي صلى الله عليه وآله باتباع سنته، فغلبت كلمة (السنة) حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبي صلى الله عليه وآله سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير.

---

(٢٤) انظر: دروس في فقه الإمامية - بحوث تمهيدية ١٠٤ - ١٠٥.

أما فقهاء الإمامية بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد، واجب الاتباع، فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: (قول المعصوم أو فعله أو تقريره).

والسر في ذلك أن الأئمة من آل البيت عليهم السلام، ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقات في الرواية، بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعية فلا يحكمون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي، أو من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم ينفتح لي من كل باب ألف باب.

وعليه: فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم سنة، لا حكاية للسنة.

وأما ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات وأحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه وآله فهي إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، وإما لأجل إقامة الحجة على الغير، وإما لغير ذلك من الدواعي.

وأما إثبات إمامتهم وأن قولهم يجري مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفل به علم الكلام».

واستدل للقول الثالث بما روي عنهم عليهم السلام بأن الله تعالى فوّض لرسوله عليه السلام بالتشريع.

وقد عقد الشيخ الكليني في كتابه (الكافي) ـ الباب ١٠٨ ـ من أصوله، تحت عنوان (التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين).

ومما رواه فيه:

ـ عن فضيل بن يسار، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: «إن الله ـ عز وجل ـ أدّب نبيه فأحسن تأديبه، فلما أكمل له الأدب

قال: ﴿إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ثم فوض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده، فقال عز وجل: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾.

وإن رسول الله ﷺ كان مسدداً، موفقاً مؤيداً بروح القدس، لا يزلّ ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق، فتأدب بآداب الله.

ثم إن الله ـ عز وجل ـ فرض الصلاة ركعتين، ركعتين، عشر ركعات، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عديل الفريضة، لا يجوز تركهن إلاّ في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله ـ عز وجل ـ له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة.

ثم سنّ رسول الله ﷺ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك.

والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعد بركعة مكان الوتر.

وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان، وسنّ رسول الله ﷺ صوم شعبان وثلاثة أيام في كل شهر مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك.

وحرم الله ـ عز وجل ـ الخمر بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك كله.

وعاف رسول الله ﷺ أشياء وكرهها ولم ينه عنها نهي حرام، إنما نهى عنها نهي إعافة وكراهة، ثم رخّص فيها فصار الأخذ برخصه واجباً على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه، ولم يرخّص لهم رسول الله ﷺ فيما نهاهم عنه نهي حرام، ولا فيما أمر به أمر فرض لازم.

فكثير المسكر من الأشربة نهاهم عنه نهي حرام لم يرخّص فيه لأحد، ولم يرخّص رسول الله ﷺ لأحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما إلى ما فرض الله عز وجل، بل ألزمهم ذلك إلزاماً واجباً، لم يرخّص لأحد في شيء من ذلك إلاّ للمسافر، وليس لأحد أن يرخص شيئاً ما لم يرخصه رسول الله ﷺ، فوافق أمر رسول الله

ﷺ أمر الله عز وجل، ونهيه نهي الله عز وجل، ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى».

ـ عن أحمد بن الحسن الميثمي، قال: سئل الرضا عليه السلام، وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: «إن الله عز وجل حرّم حراماً، وأحلّ حلالاً، وفرض فرائض، فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله أو رفع فريضة في كتاب الله رسمها بيّنٌ قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك مما لا يسع الأخذ به، لأن رسول الله ﷺ لم يكن ليحرم ما أحل الله، ولا ليحلل ما حرم الله، ولا ليغيّر فرائض الله وأحكامه، بل كان في ذلك متّبعاً مسلّماً مؤدّياً عن الله، وذلك قول الله عز وجل ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾، فكان عليه السلام متبعاً ومؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة».

قلت: فإن يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ﷺ مما ليس في الكتاب وهو في السنة، ثم يرد خلافه؟

فقال: «وكذلك قد نهى رسول الله ﷺ عن أشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله تعالى، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً يعدل فرائض الله تعالى، ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى.

فما جاء في النهي عن رسول الله ﷺ نهي حرام، ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك.

وكذلك فيما أمر به، لأنّا لا نرخّص فيما لم يرخّص فيه رسول الله ﷺ، ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله ﷺ إلاّ لعلة خوف أو ضرورة، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله ﷺ أو نحرّم ما استحل رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً، لأنا تابعون لرسول الله ﷺ، مسلّمون له، كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربه عز وجل مسلّماً له، وقال عز وجل: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، وإن رسول الله ﷺ نهى عن أشياء ليس نهي حرام بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين».

وعلق السيد السيستاني في محاضراته في (اختلاف الحديث) بقلم تلميذه السيد هاشم الهاشمي على الرواية بقوله: «فهذه الرواية صريحة في تقسيم وظيفة النبي ﷺ:

- فتارةً تكون التبليغ فحسب، وذلك بالنسبة للأحكام التي جعلها الله تعالى.

- وتارةً تكون التفويض، كما في بعض الأحكام التي كان النبي ﷺ بنفسه مشرعاً للحرام أو للواجب فيها».

ومن شواهد هذا:

- ما جاء في صحيحة فضيل بن يسار المذكورة في أعلاه كقوله عليه السلام: «وحرم الله الخمر بعينها، وحرم رسول الله المسكر من كل شراب فأجاز الله له ذلك كله».

- وما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «حرم رسول الله ﷺ المدينة ما بين لابتيها».

وأيضاً علق السيد السيستاني في المصدر المذكور بعد عرضه لجملة من الروايات التي تشير إلى تشريعات النبي ﷺ بقوله: «والحاصل، أن هذه الروايات الشريفة... تدل على وجود حق التشريع بالنسبة للنبي ﷺ، مضافاً إلى الروايات العامة التي أشرنا إليها أولاً، وأن هذا الحق قد أعمل خارجاً، بحيث أصبحت الأحكام التي بين أيدينا على قسمين:

- قسم من الأحكام قد فرضها الله تعالى.

- وقسم منها قد سنّها النبي ﷺ، سواء كانت من الأحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية.

وقد التزم بمثل هذا الرأي كثير من العلماء أمثال الشيخ الكليني، والمحقق النائيني».

ثم قال: «هناك بعض الروايات التي تدل على أنه كل ما فُوّض للنبي ﷺ قد فُوّض للأئمة عليهم السلام ما عدا النبوة.

ومن جملة ما فوض له ﷺ حق التشريع الدائم، إذن فحق التشريع الدائم ثابت للأئمة عليهم السلام».

وهو يشير بهذا إلى مثل ما رواه الكليني في (الكافي) عن موسى بن أشيم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «وفوّض إلى نبيه ﷺ فقال: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فما فوّض إلى رسول الله ﷺ فقد فوّضه إلينا».

وللمقارنة بين الآراء في هذه المسألة، ومن خلال فهم معنى التشريع، ومعنى مصدر التشريع نقول:

١ ـ تطلق كلمة (تشريع) كمصطلح فقهي على (جعل الحكم من قِبَلِ الله تعالى).
٢ ـ وتطلق ويراد بها (الحكم المجعول من قِبَلِ الله تعالى).

وهذان التعريفان يقومان على أساس أن الأحكام الشرعية مجعولة من قبل الله تعالى، لأن التشريع حقّ الله وحده.

والتشريع المقصود هنا هو الحكم المجعول.

والله سبحانه أوصل إلينا هذه الأحكام المجعولة عن طريق الوسائل التي أسميناها مصادر التشريع.

وهي ـ أعني مصادر التشريع ـ ليست مصادر كالذي هو مصطلح عليه في أصول القانون، وإنما هي وسائل توصلنا إلى التشريع الذي هو (الحكم المجعول من قِبَلِ الله تعالى).

وفي هديه:

فالنبي ليس مشرعاً، وإنما هو لأنه مكلف بتبليغ الأحكام أعطاه الله القدرة على إدراك الأحكام الواقعية ـ وهي بواقعها ـ عن طريق الوحي.

وكذلك الإمام ليس مشرعاً، ولكن بما أنه ـ هو الآخر ـ مكلف بتبليغ الأحكام منحه الله القدرة على إدراك الأحكام الواقعية ـ وهي في واقعها ـ عن طريق الإلهام.

فالتشريع ـ بمعنى جعل الحكم ـ هو حق الله وحده.

والنبي والأئمة مصادر تشريع فقط، بمعنى أنهم وسائل لإدراك الأحكام الواقعية، وبإقدار الله لهم، عن طريق الوحي للأنبياء، وعن طريق الإلهام للأوصياء.

ويمكن الجمع بين الآراء المذكورة بالتالي:

إن للإمام قدرة إدراك الأحكام الواقعية كما هي للنبي، فإن كان هناك شيء من الأحكام لم يبلغ لأن وقته بعد لم يحن يأتي تبليغه عن طريق الإمام.

وهذا هو أحد العوامل التي أوجبت بقاء الأئمة ملازماً لبقاء القرآن حتى يوم الدين.

أما الأحكام التي بلغها النبي ﷺ ودوّنها الإمام علي عليه السلام بإملاء رسول الله ﷺ في كتابه المعروف بكتاب علي، فالأئمة حينما يبلغونها إنما يبلغونها عن طريق الرواية، كما صرحوا بذلك في أحاديثهم المتقدمة.

وأما ما ذكر في بعض الروايات من تفويض الله للنبي بالتشريع، وأن النبي ﷺ شرع بعض الأحكام ثم أجازها الله تعالى، فقد تناول غير واحد المسألة بالتوضيح والتعليق.

ومنه ما ذكره الشيخ المجلسي في كتابه (بحار الأنوار) تحت عنوان (نفي الغلو في النبي والأئمة) فبعد أن ذكر الروايات وانتقل إلى بيان أنواع التفويض قال: «الثاني ـ من أنواع التفويض ـ: التفويض في أمر الدين، وهذا ـ أيضاً ـ يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فوض إلى النبي والأئمة عموماً أن يحلّوا ما شاءوا ويحرموا ما شاءوا من غير وحي وإلهام، أو يغيّروا ما أُوحي إليهم بآرائهم، (إن) هذا باطل لا يقول به عاقل، فإن النبي ﷺ كان ينتظر الوحي أياماً كثيرة لجواب سائل، ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾.

وثانيهما: أنه تعالى لما أكمل نبيه ﷺ بحيث لم يكن يختار من الأُمور شيئاً إلاّ ما يوافق الحق والصواب، ولا يحل بباله ما يخالف مشيئته تعالى في كل باب فوض إليه تعيين بعض الأُمور كالزيادة في الصلاة، وتعيين النوافل في الصلاة والصوم

وطعمة الجد وغير ذلك، إظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلاّ بالوحي، ولم يكن الاختيار إلاّ بإلهام، ثم كان يؤكد ما اختاره ﷺ بالوحي، (أنه) لا فساد في ذلك عقلاً، وقد دلت النصوص المستفيضة عليه مما تقدم في هذا الباب، وفي أبواب فضائل نبينا ﷺ.

ولعل الصدوق (رحمه الله) أيضاً إنما نفى المعنى الأول حيث قال في (الفقيه): وقد فوض الله ـ عز وجل ـ إلى نبيه ﷺ أمر دينه، ولم يفوض إليه تعدي حدوده [٥].

والأمر في بيان واقع المسألة:

أننا لا نحتاج إلى شيء من هذه التعليقات على الروايات أو التأويل لها، وذلك لأن اعتبار سنة النبي ﷺ مصدر تشريع قائم على أساس من:

- عصمته ﷺ.
- وأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى.. فجميع ما يأتي به هو من الوحي.

وإذا كان الأمر هكذا لا معنى للتفويض الذي يعني جعل الحكم من قبله ﷺ.

ومن هنا لابد من حمل الروايات التي تنسب التشريع إلى النبي ﷺ على أن المراد منها هو بيان أن الحكم جاء عن طريق السنة لا عن طريق الكتاب.

وما ذكر في بعضها من أن الله يجيز الحكم بعد جعله من قبل النبي يتنافى وظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ حيث إن ظاهره أن النبي ﷺ لا يقول حكماً شرعياً إلاّ عن وحي سابق لا إمضاء لاحق.

يضاف إليه:

أن النبي ﷺ عندما يبلغ حكماً، فالتقدير أن يكون قد توصل إليه عن أحد الطريقين التاليين:

١ـ الاجتهاد:

وهو غير محتمل في حقه لأنه معصوم لا يخطئ، والمجتهد قد يصيب الواقع وقد يخطئه.

٢ـ الإدراك:

أعني إدراك الحكم الواقعي المجعول من قبل الله تعالى وهو في واقعه.

وهذا يرجع ما ذكر من تشريعات نسبت إليه ﷺ إلى القول الثاني.

وقد مرت بنا كيفية الجمع بين القول الثاني والقول الأول.

وعليه:

تعود الأقوال في مسألة أقوال الأئمة إلى قولين، هما:

١ ـ الرواية عن رسول الله ﷺ.
٢ ـ أو إدراك الحكم الواقعي بواقعه عن طريق الإلهام أو التحديث.

وإخال قوياً أن فكرة التفويض هذه قد تسربت من عقائد الغلاة الذين

«يذهبون إلى أن مطلق التشريع بيد الإمام، فالإمام برأيهم يتمكن من أن يعمل أي عمل أراده، وإن حرم جميع الواجبات أو حلل جميع المحرمات»[٢٥].

ونخلص مما تقدم إلى أن الأقوال في أقوال الأئمة ثلاثة هي:

١- الرواية عن رسول الله ﷺ.
٢- الإدراك للحكم الواقعي بواقعه عن طريق الإلهام أو التحديث.
٣- التفويض من الله لهم بالتشريع.

ولا تنافي بينها إذا حملنا معنى التشريع على أن المراد به ما شرع بالسنة لا بالقرآن.

وعلى هذا تكون سنة أهل البيت سنة، إما لأنها نفس سنة النبي ﷺ نقلوها لنا عن طريق الرواية، وإما لأنها إدراك منهم للحكم الواقعي فتكون كسنة النبي.

مشروعية سنة أهل البيت:

ترتبط حجية سنة أهل البيت بإثبات إمامتهم وإثبات لزوم التمسك بهم واتباعهم وأخذ الأحكام الشرعية عنهم.

(٢٥) السيد السيستاني في (اختلاف الحديث).

وقد استدل الإماميون لهذا بأدلة كثيرة جداً جاوزت حدود التواتر من الكتاب والسنة، وبأخرى مثلها من العقل.

وعندما تثبت الإمامة تثبت معها العصمة، فكما أن النبي لأنه مبلغ هو معصوم، فكذلك الإمام لأنه ـ هو الآخر ـ مبلغ فهو معصوم أيضاً.

ولنكتف ـ هنا بالاستدلال على مشروعية سنة أهل البيت عليهم السلام بحديث الثقلين، فإن فيه غنىً عن كل دليل لتواتره سنداً، ووضوحه دلالة.

ألفاظ الحديث:

كرر النبي صلى الله عليه وآله مضمون الحديث في أمكنة متعددة وأزمنة مختلفة ومناسبات كثيرة.

فقد روي أن النبي صلى الله عليه وآله ذكره في عدة مواطن منها:

- بعد انصرافه من الطائف.
- وفي مسجد الخيف بمنى.
- وفي حجة الوداع بعرفة.
- وفي غدير خم عندما عهد للإمام علي بالخلافة.
- ومن على منبره في مسجده الشريف بالمدينة.
- وفي حجرته المباركة قبيل وفاته.

يقول ابن حجر الهيثمي في الصواعق المحرقة ١٤٨: «ثم اعلم أن لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة، وردت عن نيف وعشرين صحابياً، وفي بعض تلك الطرق أنه صلى الله عليه وآله قال ذلك بحجة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنه قاله بالمدينة في مرضه وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنه قال ذلك بغدير خم، وفي أخرى أنه قال (ذلك) لما قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف.

ولا تنافي إذ لا مانع من أنه كرر عليهم ذلك في تلك المواطن، وغيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة».

لهذا السبب تعددت ألفاظه.

وكل هذا من رسول الله ﷺ ليأخذ هذا الحديث الشريف مركزه من إيمان المؤمنين، وموقعه من فهمهم لمحتواه، لكي يمتثلوه ويتعبدوا به.

ومن ألفاظه:

ـ عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم قال: «لما رجع رسول الله ﷺ ونزل غدير خم أمر بدوحات فقممن، ثم قال: «كأني دعيت فأجبت، وإني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض».

ثم قال: «إن الله مولاي وأنا ولي كل مؤمن».

ثم أخذ بيد علي عليه السلام فقال: «من كنت وليه فهذا وليه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه».

فقلت لزيد: سمعته من رسول الله ﷺ؟

قال: نعم، وإنه ما كان في الدوحات أحد إلاّ رآه بعينيه، وسمعه بأذنيه».

ـ عن زيد بن أرقم، قال: قال رسول الله ﷺ: ـ «إني لكم فرط، وإنكم واردون علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين».

قيل: وما الثقلان يا رسول الله؟

قال: «الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله، وطرفه بأيديكم، فتمسكوا به، لن تزلوا ولا تضلوا.

والأصغر عترتي.

وإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، وسألت لهما ذلك ربي، فلا تقدّموهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم».

ـ عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف

تخلفوني فيهما».

ـ عن زيد بن أرقم: «إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله، حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض».

ـ عن زيد بن ثابت، قال: قال رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل، وعترتي أهل بيتي، ألا وهما الخليفتان من بعدي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض».

ـ ما رواه الحضرمي في المشرع الروي ١٢: «إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي، إني سألت ربي ذلك لهما، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم».

إلى سواها من الألفاظ الأخرى، يمكن الإطلاع عليها في أمثال (عبقات الأنوار).

روابة الحديث:

في كتاب (خلاصة عبقات الأنوار) للسيد الميلاني تحت عنوان (رواة حديث الثقلين): رواته من الصحابة: «ذكر كل من السخاوي في (استجلاب ارتقاء الغرف) والسمهودي في (جواهر العقدين) بعد أن أوردا حديث الثقلين من حديث زيد بن أرقم وأبي سعيد الخدري، عن مسلم والترمذي في صحيحيهما، والدارمي والنسائي وأبي يعلى ـ وابن خزيمة والطبراني والحاكم والضياء المقدسي، أورداه بالتفصيل عن أكثر من عشرين صحابياً.

أما السخاوي فقد قال، بعد إيراد ما تقدم ـ وفي الباب:

٣ـ عن جابر.
٤ـ وحذيفة بن أسيد.
٥ـ وخزيمة بن ثابت.
٦ـ وزيد بن ثابت.
٧ـ وسهل بن سعد.
٨ـ وضمرة (الأسلمي).

٩ـ وعامر بن ليلى (الغفاري).

١٠ـ وعبد الرحمن بن عوف.

١١ـ وعبد الله بن عباس.

١٢ـ وعبد الله بن عمر.

١٣ـ وعدي بن حاتم.

١٤ـ وعقبة بن عامر.

١٥ـ وعلي بن أبي طالب.

١٦ـ وأبي ذر.

١٧ـ وأبي رافع.

١٨ـ وأبي شريح الخزاعي.

١٩ـ وأبي قدامة الأنصاري.

٢٠ـ وأبي هريرة.

٢١ـ وأبي الهيثم بن التيهان.

٢٢ـ ورجال من قريش.

٢٣ـ وأم سلمة (أم المؤمنين).

٢٤ ـ وأم هاني ابنة أبي طالب.

الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

فأما حديث جابر فرواه الترمذي في جامعه..

وهكذا عنونهم على التتالي واحداً واحداً، وذكر المصادر التي روت حديثه، ثم أورد حديثه بنصه.

وأما السمهودي فقال في (جواهر العقدين): وفي الباب عن زيادة على عشرين من الصحابة رضوان الله عليهم.

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال..

فأخذ يعدد المذكورين من الصحابة واحداً واحداً، ويورد حديثهم، ثم يذكر المصدر الذي روى حديثهم[٥].

ثم تحت عنوان (أسماء المخرجين لحديث الثقلين) ذكر ١٢٧ اسماً من القرن الثاني الهجري حتى القرن الرابع عشر الهجري، ثم تحدث عن رواية وتخريج كل واحد منهم للحديث الشريف.

وتحت عنوان (مقدمة حول نقل حديث الثقلين) ذكر أسماء من روى الحديث عن كل صحابي من الذين رووا الحديث عن رسول الله ﷺ.

مستوى الحديث:

وبعد فإن هذه الكثرة في الرواية التي جاوزت حدود التواتر، وهذا الاهتمام من النبي ﷺ بالحديث الشريف حيث ذكره في موارد عدة زماناً ومكاناً، ليبلغ به مستوى ضرورة القطع بصدوره عنه.

دلالة الحديث:

ويستفاد من الحديث الشريف بألفاظه المختلفة، المعاني التالية:

١ـ أن القرآن الكريم والعترة الطاهرة متلازمان مدة حياة الناس هذه، فلن يفترقا ولن يتفرقا إلى أن يردا على رسول الله الحوض «فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض».

ويعود هذا إلى أن العترة الطاهرة تمثل السنة، والكتاب والسنة هما مصدر تشريع الأحكام الإسلامية، فلابد من بقائهما مع الحياة، لأن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، والناس في هذه الحياة لابد من تدينهم وتعبدهم بهذا الدين حتى يوم الدين.

٢ـ وجوب التمسك بالكتاب والعترة لأنهما المؤمّن والمنقذ من الضلال «يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي: كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي».

٣ـ لا يجوز التقدم عليهما ولا التأخر عنهما، لأن في ذلك هلاك الأمة «فلا

تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا».

ولازم هذا عدم جواز الرجوع إلى غيرهما.

٤ـ أن الكتاب والعترة هما خليفتا رسول الله ﷺ، أي اللذان خلفهما أمانة في هذه الأمة وأماناً لهذه الأمة.

«إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي وانهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض».

٥ـ أعلمية أهل البيت عليهم السلام:

وليس هناك ما هو أحوط للدين وأعذر في الموقف يوم الحساب من اتباع الأعلم، «ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم».

نتيجة البحث:

ونخلص من كل هذا إلى أن حديث الثقلين يعين ويحصر السنة التي هي مصدر تشريع، ويلزم المسلمين الأخذ بها، عدلا للقرآن الكريم، في (أهل البيت عليهم السلام).

ولهذا نقول:

السنة: هي قول المعصوم وفعله وتقريره.

الإجماع

تعريفه وحجيته:

الإجماع ـ في لغتنا ـ مصدر الفعل (أجمع) المزيد بالهمزة من أوله.

يقال: جمع زيد أشتات أمره جمعاً.

ويقال: أجمع القوم على الرحيل إجماعاً.

ويأتي الفعل المزيد (أجمع) لأربعة معان هي:

ـ العزم:

قال الكسائي: يقال: أجمعت الأمر، وعلى الأمر: إذا عزمت عليه.

ومنه الحديث المروي: (من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له) أي من لم يعزم الصيام ـ أي ينويه ـ من الليل فلا صيام له.

ـ الضم:

في (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «جمع المتفرق يجمعه جمعاً: لَمّ الأشياء المتفرقة بعضها إلى بعض.

ومثله أجمع».

ثم فرّق بينهما في الاستعمال بأن «أكثر ما يستعمل (جَمَعَ) في الأعيان، وأكثر ما يستعمل (أَجْمَعَ) في الآراء».

وجاء في (مفردات الراغب): «وأجمعت كذا، أكثر ما يقال فيما يكون جمعاً يتوصل إليه بالفكرة نحو (فأجمعوا أمركم وشركاءكم)، قال الشاعر:

هل أغزون يوماً وأمري مُجْمَع».

ـ الإحكام:

في (المعجم الوسيط): أجمع الأمر: أحكمه ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا﴾.

ـ الاتفاق:

كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ﴾.

ويقال: أجمع القوم على كذا، أي اتفقوا.

وقيل: الإجماع مشترك لفظي بين العزم والاتفاق.

هكذا كله في اللغة.

وفي الاصطلاح الأصولي: استعار الأصوليون لكلمة (الإجماع) كمصطلح علمي خاص معنى الاتفاق.

وقيدوه بأنه اتفاق خاص، أي أنه اتفاق صادر من فئة معينة من الناس.

واختلف الرأي الأصولي في من يصدر منه هذا الاتفاق، ليكون الاتفاق الصادر إجماعاً، على أقوال، منها:

١ - أنه اتفاق جميع المسلمين.
٢ - اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين.
٣ - اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة).
٤ - اتفاق أهل المدينة.
٥ - اتفاق أهل المِصْرَيْن (البصرة والكوفة).
٦ - اتفاق الصحابة.
٧ - اتفاق الخلفاء الراشدين.
٨ - اتفاق الشيخين (أبي بكر وعمر).

٩- اتفاق الفقهاء المجتهدين في عصر من الأعصار.

١٠- الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم.

واختلف تعريفهم للإجماع تبعاً لاختلافهم في مصدر الاتفاق.

ففي (التعريفات) للجرجاني: «الإجماع في اللغة: العزم والاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر على أمر ديني».

وفيها أيضاً: «الإجماع: العزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد».

والذي يستخلص من مجموعة التعريفات المختلفة التي ذكرت للإجماع هو أنها «ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي» ـ كما يقول شيخنا المظفر.

والقول الأخير للإجماع ـ أعني الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم ـ هو تعريف أصحابنا الإمامية، وهو موضع اتفاق بينهم.

ويستفاد من هذا: أن الإجماع ـ بما هو إجماع ـ لا عبرة به ولا مشروعية له في الرأي الإمامي، إذ الحجة ليست قائمة فيه، وإنما هي في رأي المعصوم الذي كشف عنه الإجماع.

يقول المحقق الحلي في (المعتبر) -كما حكى عنه ذلك الشيخ العاملي في (المعالم)-: «وأما الإجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم، فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله عليه السلام لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما، بل باعتبار قوله عليه السلام.

فلا تغتر ـ إذن بمن يتحكم فيدعي الإجماع باتفاق الخمسة أو العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين، إلا مع العلم القطعي بدخول الإمام في الجملة».

ويقول السيد الطباطبائي في (المفاتيح) ـ كما حكى عنه الأستاذ شلبي في (أصول الفقه الإسلامي) ـ: «فمع وجود الإمام، الإجماع حجة، للأمن على قوله من الخطأ، والقطع على دخوله في جملة المجمعين.

فعلى هذا: الإجماع كاشف عن قول الإمام، لا أن الإجماع حجة في نفسه من حيث هو إجماع.

صرح بذلك كثير من علمائنا.

وبالجملة: من قال من أصحابنا بأن الإجماع حجة فإنما قاله باعتبار كونه كاشفاً عن قول المعصوم لا لكونه إجماعاً».

وهذا الموقف الإمامي من الإجماع يثير أمامنا أكثر من تساؤل، أمثال:

١ـ هل الإجماع دليل مستقل، أو أنه طريق من طرق السنة ؟
٢ـ في حالة ثبوت عدم استقلاليته: كيف أدرج في عداد الأدلة الأخرى: الكتاب والسنة.
٣ـ ثم ما هو مستنده؟

وللإجابة عن السؤال الأول، فإن الذي يذهب إليه من يقول باعتبار الإجماع من أصحابنا الإمامية، هو أن الإجماع ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو طريق من طرق السنة، وذلك لكشفه عن قول الإمام ـ كما تقدم في تعريفه ـ، فالدليل هو قول الإمام، وليس الإجماع الكاشف عنه، أو قل هو المكشوف لا الكاشف.

ولابد ـ هنا ـ من التنبيه إلى أن قول الإمام الذي يكشف عنه الإجماع لا يعتد رواية، وإلا كان حسابه حساب الرواية في التعامل معه من حيث الاستدلال.

ولإيضاح هذا أكثر علينا أن نوضح انقسام الإجماع إلى قسمين: المدركي وغير المدركي، وذلك لأن القسم الثاني (وهو غير المدركي) هو الذي ينبثق منه اعتبار الإجماع.

١ ـ الإجماع المدركي:

وهو الإجماع الذي له مدرك ـ كما يعبر الإماميون ـ استند إليه المجمعون من آية أو رواية أو سواهما، أو قل مستند ـ كما يعبر عنه في لغة أصوليي السنة ممن يرى منهم وجوب اعتماد المجمعين على مستند (دليل شرعي).

فقد يكشف أن المجمعين عندما يجمعون على مسألة معينة أن اتفاقهم ناشئ

من استنادهم جميعاً إلى مدرك حكمها.

إن مثل الإجماع المعلوم المدرك والمعروف المستند لا اعتبار له عندنا ـ معاشر الإمامية ـ في مجال الاستدلال، وإنما الاعتبار للمدرك أو المستند، ويعامل في الاستدلال به معاملة أمثاله من المدارك والمستندات، سواء كانت آيات أو روايات أو غيرهما.

٢ ـ الإجماع غير المدركي (الإجماع الكاشف):

ومن تعريفنا للإجماع المدركي عرفنا الإجماع غير المدركي بأنه الذي لم يكتشف الباحث منه مدرك أو مستند المجمعين.

وهذا الإجماع هو المقصود هنا، والمعتبر عند من يرى اعتبار الإجماع.

ويمكننا أن نصطلح عليه بـ(الإجماع الكاشف).

والخلاصة:

إن القائلين من الإمامية باعتبار الإجماع يذهبون إلى أن الإجماع ليس بدليل مستقل، وإنما هو وسيلة كاشفة عن قول المعصوم عندما لم يعلم للإجماع مدرك أو مستند.

وهنا يأتي السؤال الآخر: إذا كان الأمر هكذا عند الإمامية فكيف أدرجوه في عداد الأدلة الفقهية (مصادر التشريع الإسلامي) بما يوهم أنه دليل مستقل.

فكان يمكن أن يقال: الأدلة إثنان هما: الكتاب والسنة، وللسنة طريقان هما: الرواية والإجماع.

أو يقال: الأدلة ثلاثة: الكتاب والسنة والعقل، وفي مبحث السنة يشار إلى أن لها طريقين هما: الرواية والإجماع.

ولكشف هذا الذي قد يعد مفارقة منهجية لابد من استعراض تاريخ نشوء الإجماع في الوسط العلمي الإسلامي، ومن ثم تطوره في مجال الدرس الأصولي، ذلك أن معرفة تاريخه في النشأة والتطور مما يلقي الضوء المساعد على كشف

المفارقة:

لعل أقدم نص إسلامي يعرب عن زمان ومناسبة انبثاق الإجماع عند المسلمين واتخاذه دليلاً شرعياً هو ما جاء في رسالة الإمام الصادق عليه السلام إلى الشيعة المروية في (روضة الكافي)، فقد ورد فيها ـ في شأن السقيفة والخلافة ـ:

«وقد عهد إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته، فقالوا: نحن بعد ما قبض الله تعالى رسوله يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد ما قبض الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وآله وبعد عهده الذي عهده إلينا وأمرنا به، مخالفة لله ولرسوله.

فما أحد أجرأ على الله ولا أبين ضلالة ممن أخذ بذلك، وزعم أن ذلك يسعه».

والإمام الصادق عليه السلام يشير بهذا إلى الإجماع الذي ادعي لتصحيح خلافة أبي بكر، ذلك أنه بعد أن بويع أبو بكر بالخلافة، ولا سند عند الصحابة الذين دعوا إلى بيعته يدعم هذه البيعة من ناحية شرعية حيث لا نص في القرآن الكريم ولا نص في السنة الشريفة يثبت صحة هذه البيعة، اضطروا بغية إضفاء الشرعية عليها إلى إدعاء الإجماع عليها.

ولترسيخ الإجماع دليلاً وحجة لكي تبقى البيعة المشار إليها قائمة على سند شرعي، أدخلوه حيز الدراسات الأصولية والتمسوا الأدلة لإثبات حجيته، وربعوا به مصادر التشريع، فقالوا: هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل (بما يشمل اجتهاد الرأي والقياس والخ).

وفي ابتداء الغيبة الكبرى حيث قام الشيخ المفيد وتلامذته (من أعلام الإمامية) باستكمال كل متطلبات الاجتهاد الشرعي، وذلك بعد انقطاع اتصال الشيعة بالإمام المهدي عليه السلام، وفي مقدمة تلكم المتطلبات وضع العلوم المطلوبة، ومنها علم أصول الفقه، قام الشيخ المفيد ـ في البداية ـ بوضع مذكرة صغيرة في علم أصول الفقه، وحصر في هذه المذكرة أدلة الأحكام الشرعية في ثلاثة، هي: الكتاب والسنة وأقوال الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، قال: «اعلم أن أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء:

١ ـ كتاب الله سبحانه.
٢ ـ وسنة نبيه ﷺ.
٣ ـ وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده».

ويستند ﵀ في إضافة أقوال الأئمة ﵈ إلى الكتاب والسنة، على أنهم ـ كما ذكرت سابقاً ـ محدَّثون، قد أقدرهم الله على الوصول إلى الحكم الواقعي عن طريق الإلهام، ولأن عندهم كتاب علي، فيه كل أحاديث رسول الله، لاسيما ما يختص منها بالأحكام الشرعية.

ومن بعده سلك تلميذاه السيد المرتضى والشيخ الطوسي منهج أهل السنة في تدوين علم أصول الفقه، فسلكوا الإجماع في قائمة الأدلة، بعد أن وجهاه بما يلتقي ومذهب الإمامية في أخذ الحكم من الثقلين الكتاب والعترة بأن اشترطا كشفه عن قول المعصوم.

قال السيد المرتضى في (الذريعة): «والصحيح الذي نذهب إليه أن قولنا (إجماع) إما أن يكون واقعاً على جميع الأمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعى فيه إجماعهم.

وعلى كل الأقسام لابد من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه، لأنه من الأمة، ومن أجل المؤمنين، وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلاّ حجة وحقاً.

فصار قولنا موافقاً لقول من ذهب إلى أن الإجماع حجة في الفتوى».

وقال في (جوابات المسائل التبانيات): «وها هنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة، وهو أن يعلم عند عدم تمييز عين الإمام وإنفراد شخصه، إجماع جماعة ـ على بعض الأقوال ـ يوثق بأن قوله داخل في جملة أقوالهم.

فإن قيل: هذا القسم أيضاً لا يخرج عن المشافهة أو التواتر، لأن إمام العصر إذا كان موجوداً، فإما أن يعرف مذهبه وأقواله مشافهةً وسماعاً، أو بالمتواتر عنه.

قلنا: الأمر على ما تضمنه السؤال، غير أن الرسول والإمام إذا كان متميزاً

متعيناً، علمت مذاهبه وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه.. وإذا كان مستتراً غير متميز العين ـ وإن كان مقطوعاً على وجوده واختلاطه بنا ـ علمت أقواله بإجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم، وإن كان العلم بذلك من أحواله لا يعدو إما المشافهة أو التواتر، وإنما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حال وفقدهما في أخرى».

وقال أيضاً: «وبعد فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقة هو إجماع الخاصة دون العامة، والعلماء دون الجهال».

وقال: «وليس رجوعنا إلى عمل الطائفة وإجماعها في ترجيح أحد الخبرين الراويين على صاحبه أمراً يخص هذا الموضوع، حتى يظن ظان أن الرجوع إلى إجماع الطائفة إنما هو في هذا الضرب من الترجيح. بل نرجع إلى إجماعهم في كل حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول ﷺ أو الإمام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معين أو لم يرد، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل، لأن العمل بخبر الواحد المجرد ليس بحجة عندهم على وجه من الوجوه، إنفرد من معارض، أو قابله غيره على سبيل التعارض».

وكما ترى، أضيف الإجماع دليلاً فقهياً مع التأكيد على الفارق بينه وبين الإجماع عند علماء أهل السنة، وهو اشتراط كشفه عن رأي الإمام المهدي عليه السلام.

وبهذا يكون طريقاً آخر ـ بالإضافة إلى الحديث ـ من الطرق الموصلة إلى السنة الشريفة.

فالإجماع ـ في حقيقته ـ ليس دليلاً لذاته، وإنما لأنه كاشف عن السنة، فتبقى ـ على هذا ـ مصادر التشريع من حيث الواقع محصورة في الكتاب والسنة.

ولعل التنصيص على الإجماع دليلاً فقهياً كان في مقابلة موقف الفقهاء المحدثين السلبي منه، وليس لاعتباره دليلاً مستقلاً قسيماً للكتاب والسنة[٢٦].

ويقول أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي: «وعلى كل حال فإن هذا (الإجماع) ـ بما له من هذا المعنى ـ قد جعله الأصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو

(٢٦) انظر: كتابنا (تاريخ التشريع الإسلامي) ص ٣١٥ - ٣١٦.

الثلاثة على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة.

أما الإمامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجاراة للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنيين، أي أنهم لا يعتبرونه دليلا مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعاً، بل باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم، وإن سمي إجماعاً بالاصطلاح ».

وبقي لدينا أن نجيب عن السؤال الثالث ببيان طرق الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم التي ذكرها الأصوليون والتي يعنون بها العلة أو السبب الذي يدعو الإمام لأن يكون أحد المجمعين، وأهمها:

١ـ نظرية الحس:

وهي أن يحصل للحاكي للإجماع العلم بدخول الإمام ضمن المجمعين، يسمع قولهم بالحكم، أو يرى تقريرهم لفعل من أفعال الآخرين.

وقد أطلق على هذا النوع مصطلح (الإجماع الدخولي) لعلم الحاكي للإجماع بدخول الإمام ضمن المجمعين.

وهو مذهب الشريف المرتضى، قال في كتابه الأصولي (الذريعة): « قد بينا في كتاب (الشافي): أنه غير ممتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام الزمان، إما لغيبته أو لغيرها، فلا نعرف قوله على التعيين فنفزع في هذا الموضع إلى إجماع الأمة أو إجماع علمائنا لنعلم دخول الإمام المعصوم فيه، وإن كنا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل هذا الموضع نفتقر إلى معرفة الإجماع على القول، لنعلم دخول الحجة فيه إذا كان قول الإمام (الذي) هو الحجة ملتبساً أو مشتبهاً، وهذا يجري مجرى قول

المحصلين من مخالفينا: إن الإجماع الذي هو الحجة هو إجماع المؤمنين من الأمة دون غيرهم، لأن قول المؤمنين لما لم يكن متميزاً وجب اعتبار إجماع الكل ليدخل ذلك فيه».

وعلق الشيخ الأنصاري في (الرسائل) على هذا المذهب بقوله: «وهذا في غاية القلة، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيدين وغيرهما»، ولذا صرح الشيخ في (العدة) ـ في مقام الرد على السيد، حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف ـ فقد ذكر الشيخ في العدة بأن السيد ذهب إلى «أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنا إذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدى إلينا الحق الذي كان عنده».

وقال الشيخ في رد السيد: «إن هذه الطريقة -يعني طريقة السيد المتقدمة- غير مرضية عندي، لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده»[٢٧].

٢ـ نظرية اللطف:

وهي المذهب المعروف عن الشيخ الطوسي، والذي مرت الإشارة إليه في سابقه.

وخلاصة هذه النظرية هي: أن الله تعالى بلطفه ورحمته لا يترك هذه الأمة المرحومة أمة محمد صلى الله عليه وآله أو فقهائها إذا حصل اجتماع منها أو منهم على خطأ، وإنما يقوم بإبطال هذا الخطأ بمثل إلقاء الخلاف بينهم من قبل الإمام عليه السلام لطفاً بعباده تعالى ورحمة منه بهم.

ولازم هذا أننا لو رأينا الأمة أو الفقهاء قد أجمعوا على مسألة نستكشف ـ في هدي هذه النظرية ـ أن إجماعهم كان على حق، إذ لو كان على خطأ لأوقع الله تعالى ـ من باب اللطف ـ الخلاف بينهم بإثارته من قبل الإمام عليه السلام.

(٢٧) نقلت من (الرسائل) بتصرف.

ويبدو من الشيخ الأنصاري في (الرسائل) أن هناك من تابع الشيخ الطوسي في نظريته هذه، قال: «ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني».

ويقرر أستاذنا السيد الخوئي هذه النظرية - في محاضراته الأصولية بقلم تلميذه السيد الواعظ المعنونة (مصباح الأصول ٢/ ١٣٨) - ثم يناقشها فيقول: «بقي الكلام في مدرك حجية الإجماع المحصل الذي هو أحد الأدلة الأربعة.

فقد يقال: إن مدرك حجية الإجماع هو الملازمة العقلية بين الإجماع وقول المعصوم عليه السلام، وتقريبها بوجهين:

(الوجه الأول): ما استند إليه الشيخ الطوسي (رحمه الله) من قاعدة اللطف، وهي أنه يجب على المولى سبحانه وتعالى اللطف بعباده، بإرشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعادة والإصلاح، وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكة والفساد وهذا هو الوجه في إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السلام.

وهذه القاعدة تقتضي عند اتفاق الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام، أن يلقي الإمام المنصوب من قبل الله تعالى الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأي الإمام عليه السلام.

وفيه:

(أولاً): عدم تمامية القاعدة في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كل ما يصدر منه تعالى مجرد فضل ورحمة على عباده.

(ثانياً): أن قاعدة اللطف على تقدير تسليمها لا تقتضي إلا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وقد بلغها وبينها الأئمة عليهم السلام للرواة المعاصرين لهم، فلو لم تصل إلى الطبقة اللاحقة لمانع من قبل المكلفين أنفسهم ليس على الإمام عليه السلام إيصالها إليهم بطريق غير عادي إذ قاعدة اللطف لا تقتضي ذلك، وإلا كان قول فقيه واحد كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام إذا فرض انحصار العالم به في زمان، وهذا واضح الفساد.

(ثالثاً): أنه إن كان المراد إلقاء الخلاف وبيان الواقع من الإمام عليه السلام مع إظهار أنه الإمام بأن يعرفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم، وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً فلا فائدة فيه، إذ لا يترتب الأثر المطلوب من اللطف، وهو الإرشاد على خلاف شخص مجهول، كما هو ظاهر».

٣ ـ نظرية الحدس:

يقول الشيخ الأنصاري في (الموسوعة الفقهية الميسرة: مادة إجماع): «وهو - يعني الحدس - الطريق المتداول عند المتأخرين في دعواهم الإجماع».

وفحوى هذه النظرية ـ كما يقررها في (مصباح الأصول) وجهاً ثانياً للملازمة العقلية بين الإجماع وقول المعصوم، ويناقشها شأن ما فعل في سابقتها ـ هي: «إن اتفاق جميع الفقهاء يستلزم القطع بقول الإمام عليه السلام عادةً، إذ من قول فقيه واحد يحصل الظن ولو بأقل مراتبه بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثاني يتقوى ذلك الظن ويتأكد، ومن فتوى الفقيه الثالث يحصل الاطمئنان، ويضعف احتمال مخالفة الواقع، وهكذا إلى أن يحصل القطع بالواقع، كما هو الحال في الخبر المتواتر، فإنه يحصل الظن بإخبار شخص واحد، ويتقوى ذلك الظن بإخبار شخص ثانٍ وثالث، وهكذا إلى أن يحصل القطع بالمخبر به.

وفيه:

أن ذلك في الإخبار عن حس كما في الخبر المتواتر، لأن احتمال مخالفة الواقع في الخبر

الحسي إنما ينشأ من احتمال الخطأ في الحس أو احتمال تعمد الكذب، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين إلى أن يحصل القطع بالمخبر به وينعدم الاحتمالان.

وهذا بخلاف الإخبار الحدسي المبني على البرهان ـ كما في المقام ـ فإن نسبة الخطأ إلى الجميع كنسبته إلى الواحد، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الاستناد إليه من شخص واحد أو أكثر، ألا ترى أن اتفاق الفلاسفة على أمر برهاني كامتناع إعادة المعدوم ـ مثلا ـ لا يوجب القطع به؟».

هذه أهم النظريات التي قيلت في المسألة، وهي ـ كما تراها ـ لا تعدو أن تكون

من باب التعليل بعد الورود، ذلك أن أصوليي الإمامية بعد أن أدرجوا الإجماع ـ وكان ذلك بعد الشيخ المفيد ـ دليلاً في قائمة أدلة الفقه، ووجهوه بالتوجيه الذي ذكروه لتصحيحه، وهو الكشف عن رأي المعصوم راحوا يلتمسون الدليل على دخول المعصوم واحداً من المجمعين ليصح ويتم الاحتجاج بالإجماع، وهذا ـ كما تراه ـ أشبه ما يكون من باب التعليل بعد الورود.

والطريق المنهجي السليم أن نلتمس الدليل على الإجماع نفسه، فإن وجد فهو المطلوب، وعند عدم وجوده لسنا بحاجة إلى التبريرات المذكورة، وكل ما نحتاج إليه أن نتحدث عن الإجماعات المنقولة في كتب الفقه:

ـ ماذا يراد بها.
ـ ما موقفنا منها.
ـ وهل فيها مسائل لا دليل عليها إلاّ الإجماع الكاشف.
ـ والخ.

ومثل هذا البحث يتطلب منا تتبع وملاحظة جميع الإجماعات المذكورة، ودراستها في حدود مباني أصحابها، وحدود تطبيقاتهم لها، ولعل في الأخوة الباحثين من يتصدى لهذا.

ويبدو لي ـ والله العالم ـ أن الإجماعات المدعاة كإجماعات السيد المرتضى في مسائل الخلاف وإجماعات الشيخ الطوسي في كتابه الموسوم بـ (الخلاف) تقوم على أساس من إيمان من يدعي الإجماع ببطلان دليل القول الآخر وسقوط قوله لأنه مبتنٍ على دليل باطل فيبقى قول مدعي الإجماع هو القول الصحيح الوحيد وينبع هذا من عمق ثقة العالم بنفسه وعمق إيمانه بصحة إنتاجه وعطائه أو سلامة خطه المذهبي.

أما الدليل على حجية الإجماع بذاته فقد ذكر في كتب أصول الفقه السني جملة من الأدلة، بعضها من الكتاب، وبعضها من السنة، وبعضها عقلي.

وأهمها وأقواها هو الحديث القائل (لا تجتمع أمتي..)، ومن هنا رأيت قصر الوقوف عليه، ومحاولة معرفة وجوه الاستدلال به، وهل هي تامة أو غير تامة.

روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة، ومنها:

- «إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة».
- «سألت الله أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها».
- «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ».
- «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم».
- «إن الله أجاركم من ثلاث خصال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا.. وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

وقد أُدعي تواتر هذا الحديث تواتراً معنوياً إذ تلتقي كل مروياته على أن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة.

ولكن نفى الطوفي في رسالته تواتر هذا الحديث بقوله: «إن هذا الخبر وإن تعددت ألفاظه ورواياته لا نسلم أنه بلغ رتبة التواتر المعنوي لأنه إذا عرضنا هذا الخبر على أذهاننا وسخاء حاتم وشجاعة علي ونحوهما من المتواترات المعنوية، وجدناها قاطعة بثبوت الرأي الثاني، غير قاطعة بالأول، فهو ـ إذن ـ في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة علي وهما متواتران، وما دون المتواتر ليس بمتواتر.

فهذا الخبر ليس بمتواتر، لكنه في غاية الاستفاضة.

فإن قيل: تلقته الأمه بالقبول، فدل على ثبوته.

فجوابه: من وجوه:

أحدها: لا نسلم تلقيها له بالقبول، إذ منكرو الإجماع كالنظام والشيعة والخوارج والظاهرية ـ فيما عدا إجماع الصحابة ـ لو تلقوه بالقبول لما خالفوه.

الثاني: أن الاحتجاج بتلقي الأمة له بالقبول احتجاج بالإجماع، وهو إثبات الشيء بنفسه»[٢٨].

ونوقش في دلالة الحديث بالتالي:

---

(٢٨) الأصول العامة ٢٦٢ - ٢٦٣ ط٢.

١ـ إن «ورود لفظ الأمة (فيه)، والأخذ بظاهره، لا يفيد إلاّ من قال بأن إجماع الأمة حجة، أما بقية الأقوال كإجماع المجتهدين أو أهل الحرمين أو الصحابة أو أهل طائفة ما، فإن هذا الدليل لا يصلح لإثباتها.

والقول بأن الأمة ليست هي إلاّ مجتهديها وأهل الحل والعقد فيها، فلا عبرة بغيرهم، قول لا يعتمد سوى الخطابة والاستحسان، وهما لا يصلحان في مقام التمسك بالأدلة على الحجج الشرعية، فالخروج على النص فيه لا مبرر لها»[٢٩].

٢ـ وفي (مصباح الأصول ٢/ ١٣٩): «لو تم ما نسب إلى النبي ﷺ من قوله (لا تجتمع أمتي على خطأ)، وقلنا بأن المراد من الأمة هو خصوص الإمامية ثبتت الملازمة بين إجماع علماء الإمامية وقول المعصوم عليه السلام، ولكنه غير تام سنداً ودلالة.

أما من حيث السند فلكونه من المراسيل الضعاف.

وأما من حيث الدلالة فلعدم اختصاص الأمة بالإمامية، كما هو ظاهر في نفسه، ويظهر من قوله (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة)... ».

ومع هذا يمكننا أن نقول: إن الإجماع المقصود من إرادة جميع أفراد الأمة يكون كالإجماع الذي تقول به الإمامية لأنه يكشف كشفاً يقينياً عن أن المعصوم أحد المجمعين لشمول الإجماع لجميع أفراد الأمة ومنهم المعصوم، فتكون الحجية لقول المعصوم لا للإجماع ذاته، والعصمة التي ادعيت للأمة يكون المراد بها عصمة الإمام المعصوم.

ولكن المطلوب هو الدليل على حجية الإجماع بما هو إجماع لا بما هو كاشف، وهذا لم يثبت.

تقسيمه:

يقسم الإجماع ـ كما تقدم ـ إلى إجماع مدركي وإجماع كاشف، وقد سبق تعريفهما.

ويقسم الإجماع الكاشف إلى: منقول ومحصل.

---

(٢٩) الأصول العامة ٢٦٤.

١ ـ الإجماع المحصل:

وهو اتفاق الفقهاء في عصر من العصور، يحصله فقيه ما بنفسه عن طريق جمع جميع فتاواهم في المسألة.

ولهذا سمي بالمحصل ـ بصيغة اسم المفعول ـ.

٢ ـ الإجماع المنقول:

هو الاتفاق الذي يصل إلينا عن طريق نقله وذكره في الكتب الفقهية، أو بواسطة نقل فقيه عن فقيه.

ويقسم الإجماع الكاشف إلى: بسيط ومركب.

أ ـ الإجماع البسيط:

«هو الاتفاق على قول واحد بالمطابقة كالإجماع على نجاسة فضلة ما لا يؤكل لحمه، فالمدلول المطابقي له هو نجاسة الفضلة مما لا يؤكل لحمه.

وأكثر الإجماعات من هذا القبيل»[٣٠].

ب ـ الإجماع المركب:

«هو الاستناد إلى رأي مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم»[٣١].

ويعلق الشيخ العاملي في (المعالم) على الإجماع المحصل بقوله: «الحق امتناع الإطلاع عادةً على حصول الإجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام كيف؟، وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم، وهذا مما يقطع بانتفائه.

---

(٣٠) الموسوعة الفقهية الميسرة: مادة إجماع.

(٣١) م . ن.

فكل إجماع يدّعى في كلام الأصحاب مما يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا، وليس مستنداً إلى نقل متواتر أو آحاد حيث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلابد أن يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة.

وأما الزمان على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الأئمة عليهم السلام وإمكان العمل بأقوالهم، فيمكن حصول الإجماع والعلم به بطريق التتبع.

وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف حيث قال: الإنصاف أنه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلاّ في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل[١].

وأخيراً: ننتهي من كل ما تقدم إلى النتائج التالية:

١ـ أن فقهاء الإمامية من زمن الشيخ المفيد فما قبله لم يدرجوا الإجماع في قائمة أدلة الفقه.
٢ـ لا دليل لدينا ـ نحن الإمامية ـ على اعتبار الإجماع ـ بما هو إجماع ـ حجة شرعية قائمة بذاتها.
٣ـ أن إدراج الإجماع في قائمة أدلة الفقه كان أخذاً بالمنهج السني في تدوين علم أصول الفقه.
٤ـ أن علماء الأصول الإماميين قاموا بتوجيه الإجماع بما يرتفع به إلى مستوى الدليل باشتراط دخول الإمام المعصوم في مجموعة المجمعين.
٥ـ أن تحصيل الإجماع الكاشف إن لم يكن ممتنعاً فهو شبه ممتنع.
٦ـ أن الإجماعات المنقولة ترتبط بواقع مباني قائليها وإرادتهم منها.

العقل

تعريفه:

في اللغة العربية:

جاء في (معجم مقاييس اللغة): «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عُظْمُه على حُبْسَة في الشيء أو ما يقارب الحبسة.

من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل.

قال الخليل: العقل نقيض الجهل، يقال: عَقَلَ يعقل عَقْلاً، إذا عَرَفَ ما كان يجهله قبلُ، أو انزجر عما كان يفعله.

وجمعه: عقول».

وقد انتقل أجدادنا العرب بهذا اللفظ ـ شأنه شأن كثير من الألفاظ ـ من الحسي إلى الذهني، فالعقل في الأصل ـ كما قال ابن فارس ـ الحبسة بمعنى الإمساك، يقال: عقل الدواء البطن إذا أمسكه بعد استطلاق.

ومنه قيل للحصن: معقل، ولتلك القوة المعروفة في الإنسان: عقل، يريدون بها موطن التفكير.

ثم توسعوا باستعمال الكلمة فأطلقوها على وظيفة العقل، فقالوا:

العقل: الإدراك.

يقال: عَقَلَ الإنسانُ الشيءَ: إذا أدركه.

وعبروا عن العاقل بالمدرك.

ومن شواهده في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.. وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

وهو كثير في التنزيل العزيز.

وللعقل في لغتنا ـ قديماً وحديثاً ـ أكثر من لفظ، منها:

١ـ عقل:

وتقدم الحديث فيه وعنه.

٢ـ حِجْر:

ـ بتقديم المهملة مكسورة على المعجمة الساكنة ـ سمي به لأنه يحجر صاحبه بمعنى يمنعه من الذميم والرذيل، وفي القرآن الكريم: (هل في ذلك قسمٌ لذي حجر) أي صاحب عقل.

٣ـ نُهية:

ـ بضم النون ـ تجمع على (نهى) ـ بضم نونه مختوماً بألف مقصورة ـ أطلق عليه هذا الإسم لأنه ينهي صاحبه عن الوقوع في ما لا ينبغي الوقوع فيه، قال تعالى: (كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى) أي أصحاب العقول.

٤ـ وعي:

قال ابن منظور في (لسان العرب): «الوعي: حفظ القلب الشيء وعى الشيء والحديث يعيه وعياً، وأوعاه: حفظه وفهمه وقَبِلَهُ فهو واع، وفلان أوعى من فلان أي أحفظ وأفهم.

وفي الحديث: «نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها، فرب مبلغ أوعى من سامع».

وفي حديث أبي أُمامة: «لا يعذب الله قلباً وعى القرآن»، قال ابن الأثير: أي عقله إيماناً به وعملاً، فأما من حفظ ألفاظه وضيع حدوده فإنه غير واع له».

وفي الفلسفة: الوعي: الشعور.

وفي علم النفس: الوعي: إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكاً مباشراً.

ووعي الذات: ما نكشف به عن وجودنا الحقيقي.

٥ـ فكر:

وتطلق هذه الكلمة ـ أيضاً ـ على الإنتاج العقلي.

٦ـ تفكير:

وأيضاً تطلق هذه اللفظة على أحد عمليات أو وظائف العقل.

٧ـ ذكاء:

ـ بفتح الذال المعجمة ـ مصطلح سايكولوجي يطلقه علماء النفس على العقل، ويطلق عند الآخرين على مستويات القدرة العقلية.

ومع هذه المترادفات أو المرادفات تبقى كلمة (عقل) هي الأكثر شيوعاً في لغة الفلسفة ـ قديمة وحديثة ـ ولغة العلوم القديمة شرعية وغير شرعية.

كما أن كلمة (ذكاء) هي الأكثر استعمالاً في علم النفس، وكلمة (فكر) وكذلك (تفكير) هما الأكثر تداولاً في مجالات المعرفة الحديثة وبخاصة في علم التربية.

وعلمياً:

قالوا: العقل: هو ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها.

ومنه جاءت المقولة المعروفة: (الإنسان حيوان عاقل) أو (الإنسان حيوان

ناطق) أي عاقل.

وعرفوه ـ أعني العقل ـ بتلك القوة التي تمكّن الإنسان من التفكير.

وبما يمكن به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات.

وبما به يميز الحسن من القبيح والخير من الشر والحق من الباطل.

وقسموه قسمة الفلاسفة نفسها إلى: نظري وعملي.

وعرّفوا العقل النظري بالقوة التي تمكن الإنسان من التجريد والتعميم واستنباط المعارف والعلوم.

والعقل العملي بما يمكن الإنسان من استنباط الصنائع والفنون.

وفلسفياً:

ففي الفلسفات القديمة يفرقون بين العقل حيث يعتبرونه من المجردات، وبين الجسم حيث يعتدونه من الماديات.

وتذهب الفلسفات الإلهية منها إلى أن العقل موهبة خاصة من الله تعالى للإنسان وحده، افترق به عن سائر المخلوقات المرئية على هذه الأرض.

واعتبرته الشرائع السماوية أساس التكليف الإلهي لما فيه من القدرة على تمييز الخير من الشر، والنافع من الضار، والحق من الباطل.

واعتمدته القوانين الوضعية شرط تحمل المواطن لمسؤولياته التي تقررها التشريعات القانونية.

وعلى أساس من الرأي الفلسفي المذكور نظروا للعقل بأنه مؤلف من قوى أو ملكات، منها قوة الإدراك، وقوة التفكير، وقوة التذكر، وقوة الانتباه والخ.

ولكن تمحورت تعريفاتهم له حول نقطتين تمثلان وظيفة العقل كقوة من قوى الإنسان، أو ملكة من ملكاته الباطنة، هما: الإدراك والتفكير.

فعرفوه بأنه (ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة).

وقالوا: «العقل: قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية».

ويتمثل إدراكه المذكور بأنه:

«يدرك أولاً: ماهيات الماديات، أي كنهها لا ظاهرها.

ويدرك ثانياً: معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر».

ولتبيان أنه ملكة أو قوة تفكير قالوا: «يطلق العقل على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة».

ومن نتائج الإدراك: المعرفة.

أو قل: الإدراك هو وسيلة الوصول إلى المعرفة.

ومن مظاهر التفكير:

- الاستدلال.
- الاستنباط.
- التجريد.
- التعميم.
- التأصيل والتفريع.
- الربط بين الأفكار.
- التمييز بين الصواب واللاصواب.
- التفسير والشرح.
- التحليل والتركيب.
- الإختبار والتقدير.
- التعليل.
- التصنيف.
- التنظيم.

- الرؤية.
- إلخ.

وأيضاً دارت تعريفاتهم حول نقطة ثالثة أطلقوا عليها اسم العقل، وهي: قوانين التفكير.

ويعنون بها: تلكم المبادئ اليقينية التي يتخذ منها الفكر منطلقاته ومعاييره أثناء عملية التفكير.

فعرفوا العقل ـ على هذا الأساس ـ بـ(قوانين الفكر الضرورية الكلية).

وقالوا: «يراد به (أي العقل) أيضاً: المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي:

- مبدأ الهوية.
- ومبدأ عدم التناقض.
- ومبدأ العلية».

وقد اختلف الفلاسفة ـ قدامى ومحدثون ـ في مصدر هذه القوانين، هل هي مكتسبة أو ولد الإنسان مفطوراً عليها، ومغروزة في طبيعة عقله؟

فذهب افلاطون وديكارت وكنت وهيجل إلى أنها مغروزة في طبيعة العقل.

وذهب التجريبيون أمثال لوك وهيوم إلى أنها مستمدة من التجربة.

كما اختلفوا أيضاً في الإيمان بوجود عقل كلي واحد في مقابل العقول الفردية المتمثلة في ان لكل فرد من أبناء الإنسان عقلاً، تلتقي هذه العقول الفردية عند ذلك العقل الكلي.

ذهب هيجل إلى الإيمان بوجود ذلكم العقل الكلي الواحد، وإلى «أن التاريخ ليس إلاّ معرض تجلي هذا العقل الواحد».

ويقول الدكتور بدوي في موسوعته الفلسفية: «والعقل ـ بوصفه ملكة ـ يقسم عند المشائية بعامة إلى: عقل نظري وعقل عملي».

وقد عرّفهما الفارابي بدقة فقال:

« العقل النظري: هو قوة يحصل لنا بها بالطبع ـ لا ببحث ولا بقياس ـ العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدمات.

وهذه هي التي منها نبتدئ فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع الإنسان.

وهذا العقل قد يكون بالقوة عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي استعداده لاستنباط ما بقي.

وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ في ما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره »[٣٢].

والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط.

أما « العقل العملي فهو قوة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا.

وهذه المقدمات بعضها تصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها أمر، مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب، وبعضها مفردات وجزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها.

وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل.

ويتزيّد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أسنان الإنسان في عمره »[٣٣] وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن:

---

(٣٢) الفارابي: نصوص متنزعة ص ٥٠ - ٥١، بيروت سنة ١٩٧١.

(٣٣) الكتاب نفسه ص ٥٤ - ٥٥.

- العيان العقلي.
- والعيان التجريبي.

وجاء في (المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية): «قسم العقل من قديم إلى:
- نظري: ينصب على الإدراك والمعرفة.
- وعملي: ينصب على الأخلاق والسلوك».

وعزز كانط هذه التفرقة بكتابيه (نقد العقل النظري) و(نقد العقل العملي).

ويقول الدكتور بدوي في موسوعته: «ويشير الفارابي إلى استعمال للفظ (العقل) عند الجدليين، ويقصد بهم المتكلمين من رجال الدين والفقهاء، وذلك حين يقولون: إن هذا يوجبه العقل، أو ينفيه العقل، فإنهم يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه (العقل) ـ نصوص منتزعة للفارابي».

وهذا التقسيم للعقل إلى نظري وعملي، وكذلك التعريف للعقل الذي أشار إليه الفارابي مما سيماشينا في تعرفنا لمفهوم العقل عند الأصوليين.

وإن كان هذا التقسيم المذكور هو ـ في واقعه ـ ليس تقسيماً للعقل، وإنما هو تنويع للغاية التي يهدف إليها العقل حال الإدراك أو التفكير، فإن كانت هي العلم أو المعرفة فهو نظري لأنه إنطلق ليدرك النظر الذي هو الفكر معرفة أو علماً، وإن كانت هي العمل سمي بالعملي.

فالأمر ـ هنا ـ كما يقول القديس توما: «إن العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متمايزتين، وإنما يتميزان بالغاية التي يهدفان إليها»[٣٤].

وقد استمر هذا المفهوم الفلسفي القديم للعقل سائداً وسيداً في الفكر الفلسفي الشرقي والغربي منذ عهود الإغريق حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حيث حل محله في الفكر الغربي ما أسموه بـ(العقل الذاتي) في مقابل المفهوم الفلسفي القديم الذي أطلقوا عليه اسم (العقل الموضوعي).

---

(٣٤) موسوعة الفلسفة لبدوي ٢/ ٧٣ مادة العقل.

وينصب اهتمام العقل الذاتي على المنفعة الذاتية، ويتحرك في تفكيره داخل إطار تعرف الوسائل أو الأدوات التي تساعد على تحقيق المنفعة الفردية.

ومن هنا ربما أطلق عليه اسم (العقل الأداتي) و(العقل النفعي).

«وهذا العقل الأداتي أو الذاتي هو الذي ساد في هذا القرن العشرين، هو الذي قاد أوروبا وأمريكا إلى ما حققتاه من تقدم تكنولوجي، وأيضاً إلى ما مارستاه من هيمنة واستعمار وسيطرة، مع الإعلاء من شأن الفرد والفردية»[٣٥].

في أصول الفقه:

إن الذي رأيته ـ في حدود قراءاتي ـ أن أقدم كتاب سني، تناول تعداد أدلة الفقه هو كتاب (الأم) للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، فقد جاء فيه: «العلم طبقات شتى:

الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت.
ثم الثانية: الإجماع فيما ليس في كتاب ولا سنة.
والثالثة: أن يقول بعض أصحاب رسول الله ﷺ قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم.
والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.
والخامسة: القياس.

ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان»[٣٦].

ثم ربعها أبو علي الشاشي (ت ٣٤٤هـ) في أصوله[٣٧] حيث قال:

«إن أصول الفقه أربعة:

- كتاب الله تعالى.

---

(٣٥) محمد عابد الجابري (مفاهيم في الفكر المعاصر: العقل الموضوعي والعقل الذاتي) - جريدة الشرق الأوسط - لندن العدد ٦٦٢٨ في ٢٠/ ١/ ١٩٩٧م ص١٠.

(٣٦) الدكتور عبدالعظيم الديب (العقل عند الأصوليين) - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر، العدد الخامس ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
نقلا عن كتاب (الأم ٧/ ٢٤٦) - دار الشعب بالقاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

(٣٧) أصول الشاشي ص١٣ نشر دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

- وسنة رسوله.
- وإجماع الأمة.
- والقياس»[٣٨].

واشتهر هذا التربيع الأصولي عند جمهور فقهاء أهل السنة متقدمين ومتأخرين، باستثناء بعض علمائهم الذين وضعوا (العقل) موضع (القياس)، وهم:

- أبو حامد الغزالي الشافعي (ت ٥٠٥هـ).
- أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (ت ٥١٠هـ).
- ابن قدامة المقدسي الحنبلي (ت ٦٢٠هـ).
- الشريف التلمساني المالكي (ت ٧٧١هـ).

جاء في (المستصفى) للغزالي ـ ١/ ١٠٠ ط١، بولاق ١٣٢٢هـ ـ:

«القطب الثاني في أدلة الأحكام، وهي أربعة:

- الكتاب.
- والسنة.
- والإجماع.
- ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي».

ويعني بالنفي الأصلي البراءة الأصلية.

وأقدم كتاب شيعي تناول الأدلة بالتعداد هو كتاب (أصول الفقه) للشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) برواية الشيخ أبي الفتح الكراجكي (ت ٤٣٩هـ) ـ ص١٨ ط مركز الدراسات والبحوث العلمية العالمية ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م ـ فقد جاء فيه: «اعلم أن أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء:

ـ كتاب الله سبحانه.
ـ وسنة نبيه ﷺ.
ـ وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده».

---

(٣٨) م. ن.

« والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة:

أحدها: العقل:

وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

والثاني: اللسان:

وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

وثالثها: الأخبار:

وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة ».

وكتاب الشيخ المفيد في أصول الفقه هو أقدم كتاب أصولي شيعي، في حدود إطلاعي.

ومن بعده كان كتابا (الذريعة) للسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ). و (العدة) للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ).

وهما ككتاب المفيد لم يذكرا أو يتعرضا لدليل العقل كمصدر تشريع ودليل فقه.

وأقدم من ربَع الأدلة من هؤلاء العلماء الرواد هو السيد المرتضى، ولكن ليس في كتابه الأصولي (الذريعة)، وإنما في (جوابات المسائل الموصليات الثالثة) ـ المنشورة ضمن (رسائل الشريف المرتضى) ١/ ٢١٠ فقد جاء فيها: « فإن قيل: ما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإمامية، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، كيف الطريق إلى الحق فيها؟.

قلنا: هذا الذي فرضتموه قد أمنا وقوعه، لأنا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلي المكلف من حجة وطريق إلى العلم بما كلف.

وهذه الحادثة التي ذكرتموها، وإن كان لله تعالى فيها حكم شرعي، واختلفت الإمامية في وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي نتيقن بأن الحجة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلابد من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع

من كتاب الله أو سنة مقطوع بها. حتى لا يفوت المكلف طريق العلم الذي يصل به إلى تكليفه.

اللهم، إلاّ أن يقال: أنّا نفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف، فقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن لا يكون لله تعالى فيها حكم شرعي، فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقاً إلى علم حكم هذه الحادثة، كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه».

ومن بعده نقف على تصريح الشيخ ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ) في مقدمة كتابه الفقهي الموسوم بـ(السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) ١/ ٤٦، الذي تمثل في قوله: «فإن الحق لا يعدو أربع طرق:

- إما كتاب الله سبحانه.
- أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها.
- أو الإجماع.
- أو دليل العقل.

فإذا فقدت الثلاثة (يعني الكتاب والسنة والإجماع) فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل فيها، فإنها مبقاة عليه وموكولة إليه.

فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه.

فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها، فمن تنكب عنها عسف، وخبط خبط عشواء، وفارق قوله من المذهب.

والله تعالى يمدكم وإيانا بالتوفيق والتسديد، ويحسن معونتنا على طلب الحق وإثارته، ورفض الباطل وإبادته».

ثم نقرأ صدى التربيع المذكور في رسالة (طريق استنباط الأحكام) للمحقق الكركي (ت ٩٤٠هـ) واضحاً حيث يقول: «الطرق الموصلة إلى الأحكام -عندنا- أربعة:

- الكتاب.
- والسنة متواترة وآحاداً.
- والإجماع.
- وأدلة العقل».

ثم شاع هذا التربيع واشتهر بين أصوليي الإمامية، وبخاصة متأخري المتأخرين منهم.

محور البحث:

والمهم في المسألة الوقوف على التالي:

- ما هو المراد بالعقل عند الأصوليين؟
- وما هو مجال ومدى الرجوع إليه في الأحكام الشرعية الفرعية؟

يقول أستاذنا المظفر في (أصول الفقه): «إن علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها الدليل العقلي».

و«لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة».

«وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر ـ ص٢ ـ: «فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها»، ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦، فيشرح المراد منه، فيقول في كتابه (المعتبر) ص ٦، بما ملخصه: «وأما الدليل العقلي فقسمان:

أحدهما: ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب.

وثانيهما: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما

لا يخلو من المناقشة في أمثلته.

ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه (الذكرى) فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى، وهي: «مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع، والحرمة في المضار» ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى، وهي: «البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب».

ومن بعد الشهيد الأول نقرأ في رسالة (طرق استنباط الأحكام) للمحقق الكركي قوله: «وأما أدلة العقل فأقول: إما أدلة المنطوق، ثم تتبعها دلالة مفهوم الموافقة، وبعدها مفهوم المخالفة، على القول بالعمل بدليل الخطاب.

ومنها: البراءة الأصلية، يعتمد عليها ما لم يجد ما ينقل عنها من الأدلة السمعية.

ومنها: الاستصحاب ـ على القول بحجيته والتمسك بالبراءة ـ فإنه يستصحب الحال الأول ما لم يجد من الأدلة ما تحيل عنه.

ومنها: اتحاد طريق المسألتين، وهو فرع من فروع الاستصحاب، يخالفه في بعض الأحكام (كما هو) مقرر في الأصول.

ومنها: تعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت الذي هو (القياس)، وقد وقع فيه الخلاف».

ومن المنقولات المذكورة في أعلاه عن المحققين الحلي والكركي والشهيد الأول «يظهر أنه لم تتجل فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو أن تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب ويعنون به مفهوم المخالفة.

وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فإنه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في

مقابل دليل العقل »[٣٩].

ثم يقول شيخنا المظفر: « وكيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو:

- كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي.

وبعبارة ثانية هو:

- كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي.

وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين »[٤٠]. وقالوا إن إيضاح التعريف المذكور يتطلب الرجوع إلى ما ذكر في تعريف العقل علمياً وفلسفياً من تقسيمه إلى نظري وعملي لمعرفة أن المراد بالعقل - هنا - العقل النظري.

غير أن الواقع أننا لا نحتاج - هنا - لننص على أن المراد بالعقل العقل النظري لأن التقسيم - كما قدّمنا - ليس للعقل - وإنما هو للغاية التي يهدف إليها العقل أثناء عملية الإدراك أو التفكير، ومن الواضح أن الغاية هنا هي المعرفة، فالمجال مجال النظر.

والمسلمون جميعاً متفقون على أن الحكم لله تعالى، وأنه وحده الذي له حق التشريع - كما تقدم.

وعليه: فالعقل - هنا - ليس له القدرة على جعل الحكم.

كما أن ليس له القدرة على الاستقلال بنفسه لإدراك الأحكام الشرعية « لأن أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها إلاّ من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية، وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضاً مما تنالها التجربة والحدس، وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها، وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

---

(٣٩) أصول المظفر ٢/ ١٠٩.

(٤٠) م. س ٢/ ١١.

وكذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها إلاّ من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتها التي أنيطت بها الأحكام عنده، والظن لا يغني عن الحق شيئاً»[٤١].

ونخلص من هذا كله إلى أن المقصود من دليل العقل هنا ما يلي:

١ ـ قدرة العقل على كشف الملازمة بين الحكم العقلي أو الحكم الشرعي وحكم شرعي آخر.

ويجري هذا في الموضوعات الأصولية التالية:

- الإجزاء.
- مقدمة الواجب.
- مسألة الضد.
- إجتماع الأمر والنهي.
- دلالة النهي على الفساد.

وهي التي تعنون بالملازمات العقلية غير المستقلة.

ويتم كشف العقل للملازمة بأحد طريقين:

أ ـ إما بالبداهة:

وذلك لأن القضايا التي يكشف عنها العقل في الملازمات المذكورة هي من نوع الأوليات والفطريات التي قياساتها معها.

ب ـ وإما عن طريق الاكتساب.

لقضايا تنتهي إلى الأوليات والفطريات.

والأوليات أو القضايا الأولية: هي التي «يصدق العقل بها من غير توقف على أمر خارج عن تعقل مفرداتها، كالعلم بأن الواحد أقل من الاثنين ونحوه»[٤٢].

---

(٤١) م. س ١١١ - ١١٢.

(٤٢) المبين للآمدي ٩١.

والفطريات أو القضايا الفطرية: هي «عبارة عما أوجب التصديق بها قياسٌ حده الأوسط معلوم بالبديهة، كالتصديق بزوجية الأربعة لعلمنا بكونها منقسمة بمتساويين، وأن كل منقسم بمتساويين زوج»[٤٣].

وكلا النوعين من هذه القضايا (الأوليات والفطريات) هما من البديهيات التي لا تحتاج في إثباتها إلى قضايا أبسط منها، ذلك أن مثل هذه المعارف البديهية يجدها الإنسان في نفسه من غير إعمال للفكر ولا علم بسببها، فهي من الأمور المسلم بها.

٢ - قدرة العقل على الكشف عن استحالة التكليف بلا بيان أُبلغ به المكلفون، الذي يلزم منه حكم البراءة الذي يستفاد منه الوظيفة أو الحكم الظاهري.

٣ـ قدرة العقل على الكشف عن لزوم تقديم الأهم على المهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه حكم الأهم عند الله.

٤ـ قدرة العقل على الكشف عن وجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة[٤٤]..

والآراء المحمودة ـ كما يعرفها الآمدي في (المبين) ـ هي القضايا المشهورات التي يوجب التصديق بها اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر. (يعني الكفران).

أو هي ـ كما يعرفها شيخنا المظفر ـ القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وفي النهاية: أن جميع الموضوعات أو المسائل التي ذكرت هي مسائل أصولية، احفظ هذا وانتظر ما يأتي.

حجية العقل:

ترجع حجية العقل إلى أن النتائج التي ينتهي إليها العقل في كشوفاته المذكورة في أعلاه هي بديهية أو ترجع إلى البديهية، وهذا يعني أنها يقينية، أو قل هي قطعية ـ

(٤٣) م. ن.

(٤٤) انظر: أصول الفقه للمظفر ٢/ ١١١ - ١١٢.

كما يعبر الأصوليون ـ وليس وراء اليقين أو القطع حجة، لأن حجيته نابعة من ذاته، وإليه ترجع جميع الحجج.

التطبيق:

يتمثل مجال تطبيق النتائج العقلية ـ سواء كانت من الملازمات العقلية غير المستقلة أو الأصول العملية أو التزاحم يتمثل في القواعد الكلية المستفادة منها، وتطبيقها على مواردها العملية في سلوكات المكلفين.

ومن هذه القواعد ـ على سبيل التمثيل ـ قاعدة: (كل ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب).

فإننا نستفيد من هذه القاعدة في تطبيقها على مقدمات الواجب التي يتوقف أداء الواجب على تحصيلها، ولم يرد في وجوبها نص شرعي أو إجماع كاشف.

فبتطبيق هذه القاعدة على المورد نكتشف من حكم العقل بالملازمة هنا حكم الشارع بوجوب مثل هذه المقدمة.. وهكذا.

هذا ما يرمي إليه الأصوليون.

التعليق:

ولكن لنا أن نعلق على هذا بالتالي:

إن ما أسماه الأصوليون بالملازمات العقلية مستقلة وغير مستقلة هي مما يدركه العقل بالبداهة.

والشارع المقدس عندما لم ينص على حكمها بنص لفظي، كان هذا منه اعتماداً على أنها من البديهيات العقلية وإحالة إلى العقل في فهم حكمها.

وفي ما يعرف بالأصول العملية، عندما نستصحب ـ مثلاً ـ الحالة السابقة عند الشك في بقائها وعدمه، فإنها من الظواهر الاجتماعية العامة التي اصطلح عليها بسيرة العقلاء، وهي مما يعرفه الإنسان بأدنى تفاعل مع ما حوله من قضايا حياتية.

وعليه: لا ضرورة لاعتبار العقل دليلا فقهياً.. وأيضاً لأن العقل ـ هنا ـ هو دليل على القاعدة الأصولية التي تسهم كمقدمة كبرى في قياس استنباط الحكم، وليس هو دليلاً على الحكم بشكل مباشر، فلا يساوق في طريقة دلالته على الحكم الشرعي طريقة الكتاب والسنة حيث يعطيانا الحكم مباشرةً.

وكذلك هو دليل على الأصل العملي الذي ينتج الحكم الظاهري أو الوظيفة العملية التي تقوم مقام الحكم الواقعي عند الجهل به، لرفع حيرة المكلف رحمةً به ولطفاً من المولى تعالى، فهو ليس دليلا على الحكم الظاهري أو الوظيفة العملية بشكل مباشر.

وفي ضوئه: نعود فنقول: كما أن الإجماع المدركي لا دليل على اعتباره أصلاً فقهياً ومصدر تشريع سوى اتباع المنهج السني في التأليف الأصولي والإجماع الكاشف إن وجد فهو داخل في عنوان السنة لأنه طريق إليها، كذلك العقل لا دليل على اعتباره دليلاً فقهياً سوى السبب المذكور في اعتبار الإجماع.

لهذا: تنحصر أدلة الفقه ـ عندنا ـ في الكتاب والسنة.

وفيهما ـ أعني الكتاب والسنة ـ وفاء واف لتغطية كل احتياجات الفقيه في مجال الاستنباط.

ودل على هذا: الروايات وتجارب الفقهاء.

أما الروايات فمنها:

ـ عن الإمام الصادق عليه السلام: «ما من شيء إلاّ وفيه كتاب وسنة».

ـ عن الإمام الكاظم عليه السلام: أنه قيل له: أكلُّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه؟

قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه».

ـ في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام يصف فيه (الجامعة) التي تضم أحكام الشريعة، يقول: «فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش».

ـ عن سماعة عن العبد الصالح عليه السلام، قال: سألته فقلت: إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدك، وسمعوا منهما الحديث، فربما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا، وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟

فقال: لا، إنما هلك من كان قبلكم بالقياس.

فقلت له: لِمَ تقول ذلك؟

فقال: «إنه ليس شيء إلاّ وقد جاء في الكتاب والسنة».

ومن نتائج تجارب الفقهاء:

ـ ما جاء في كتاب (مسائل وردود) ـ طبقاً لفتاوي أستاذنا السيد الخوئي (ت ١٤١٣ هـ) من إعداد محمد جواد رضي الشهابي ط٢ تحت عنوان (مسائل في التقليد):

«مسألة (٤): هل اعتمدتم في فتوى من فتاواكم أو مسألة من مسائلكم على دليل العقل فحسب؟

بسمه تعالى: لا ريب في أن الأحكام الشرعية مجعولة طبق المصالح والمفاسد الواقعية، وليست مجعولة جزافاً، إلاّ أن عقولنا القاصرة لما لم يسعها أن تدرك تلك المقتضيات، ودين الله لا يصاب بالعقول، فلأجله يتعين علينا أن نتعبد بالأدلة الشرعية السمعية من الكتاب والسنة.

نعم، قد يدرك العقل البشري أموراً ضرورية واضحة لا يعتريها أي شك أو شبهة كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان، لكن الظاهر أن كل ما هو من هذا القبيل قد ورد فيه شاهد ومعاضد من الأدلة السمعية.

وهناك أحكام عقلية أخر يستفاد منها في بعض المباني الأصولية والقواعد العامة الاستنباطية في بعض أبواب علم الأصول كباب اجتماع الأمر والنهي وغيره، لكنها ـ أيضاً ـ تنتهي إلى قضايا عقلية ضرورية كاستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين وأمثالها والله العالم.

مسألة (٥): هل للإجماع حجية أم لا؟

وهل هو من الكتاب والسنة أم لا؟

بسمه تعالى: لا حجية في قول غير المعصوم واحداً أو جماعة، إلاّ أن يكون الاتفاق كاشفاً قطعياً عن دخول المعصوم في جملتهم أو بموافقة قوله قولهم قطعياً، فحينئذ يدخل في السنة، والله العالم».

ويقول أستاذنا الشهيد الصدر (ت ١٤٠٠هـ) في مقدمة رسالته العملية (الفتاوى الواضحة) ص ١٥: «وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا؟

فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به، لكنا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت ـ في نفس الوقت ـ بكتاب أو سنة.

وأما ما يسمى بالإجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، ولا يعتمد عليه إلاّ من أجل كونه وسيلة إثبات للسنة في بعض الحالات.

وهكذا كان المصدران الوحيدان هما: الكتاب والسنة».

تقسيمات أدلة الفقه

يقسم الدليل الفقهي بأكثر من تقسيم ولاعتبارات مختلفة، وأهم هذه التقسيمات هي:

التقسيم الأول:

يقسم الدليل الفقهي باعتبار نوعيته إلى: نقلي وعقلي.

١ ـ الدليل النقلي:

هو ما كان نصاً لفظياً ـ أي كلاماً ـ وطريقنا إليه السماع أو النقل.

ويسمى الدليل اللفظي لأنه نصوص لفظية، والدليل السمعي لأنه يتلقى عن طريق السماع والدليل النقلي لأنه يصل إلينا عن طريق النقل.

ويشمل هذا الدليل الكتاب والسنة.

٢ ـ الدليل العقلي:

وهو كل دليل فقهي غير لفظي.

ويشمل هذا: الإجماع ودليل العقل بنوعيه: الفطري وسيرة العقلاء.

ويسمى ـ أيضاً ـ بالدليل اللبي، نسبة إلى اللب الذي هو العقل.

التقسيم الثاني:

ويقسم الدليل الفقهي باعتبار مدى قدرته على إفادة الحكم إلى: مؤسس وكاشف.

١ ـ الدليل المؤسس:

ويسمونه الدليل التأسيسي، وهو الذي يفيد الحكم بنفسه.

ويختص هذا بالكتاب والسنة.

٢ ـ الدليل الكاشف:

وهو الدليل الذي لا يفيد الحكم بنفسه، وإنما يقوم بوظيفة الكشف عنه.

ويختص بالإجماع ودليل العقل.

التقسيم الثالث:

ويقسم الدليل الفقهي باعتبار النتيجة التي يعطيها: أو قل: باعتبار مستوى إيمان المستدل بالنتيجة التي يوصله الدليل إليها، إلى قسمين: هما: القطعي والظني.

١ ـ الدليل القطعي:

هو الذي يفيدنا نتيجةً يقينية مقطوعاً بها.

وسمي بذلك نسبةً إلى القطع بمعنى اليقين، وهو الإيمان أو الاعتقاد القاطع، أي النافي لكل احتمال مقابل له.

٢ ـ الدليل الظني:

هو الذي يفيدنا نتيجةً راجحة الاحتمال، أي مظنونة.

وقد انصبت دراسة الأصوليين لهذين النوعين من الدليل على الدليل اللفظي: الكتاب والسنة.

وبحثوا فيه من ناحية الدلالة، أكثر من دراستهم للسند وبخاصة سند الحديث لأن ذلك من شؤون ووظائف علم الدراية.

والنتائج في دراسة السند هي:

أ ـ أن سند القرآن الكريم يقيني، لأن المسلمين يؤمنون وعلى نحو اليقين،

وبالضرورة لتواتر دليل الإعجاز القرآني ولقيامه بذات القرآن متحدياً البلغاء بأسلوبه البياني، يؤمنون بأن القرآن صادر من الله تعالى.

ب ـ أما بالنسبة للسنة الشريفة فقد قسموا الحديث المروي إلى:

- قطعي الصدور من المعصوم، ونوعوه إلى نوعين: هما:
- الحديث المتواتر.
- وخبر الآحاد المقترن بما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.
- ظني الصدور من المعصوم:

وهو خبر الواحد الذي لم يقترن بما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.

وهنا تساءل الأصوليون عن حجية القطع وحجية الظن ليثبتوا عن طريق الإجابة عن هذا التساؤل شرعية العمل بهما والاعتماد عليهما في مجالي الاستنباط والتطبيق.

وعالجوا هذين الموضوعين تحت عنواني (القطع) و (الظن).

وسنكون معهما أيضاً.

القطع

تعريفه:

القطع من المصطلحات الأصولية الخاصة بعلم أصول الفقه وكلمة القطع في لغتنا العربية لا تفيد المعنى الذي يقصده الأصوليون منها، إلاّ إذا أخذت الكلمة بمعنى (الجزم)، الذي هو نتيجة العلم بالشيء.

والجزم هو الحالة النفسية التي تحصل للإنسان بعد العلم بالشيء، وهي تعني الاعتقاد القاطع لكل احتمالات الخلاف.

ولتوضيح هذا ببيان أجلى نقول:

عندنا - هنا - ثلاثة مفاهيم مترتبة فيما بينها، هي:

العلم + المعلومة + الجزم.

ونقصد:

بالعلم: الإدراك.

وبالمعلومة: الفكرة التي تحصل في الذهن بعد الإدراك.

وبالجزم: الحالة النفسية التي تعبر عن مستوى الاعتقاد بتلك المعلومة.

وللتوضيح بالمثال نقول:

إذا كان الدليل الذي يتعامل معه الفقيه في مجال استنباط الحكم منه ـ آية كان أو رواية ـ نصاً في معناه، نقول عنه أنه قطعي الدلالة، وذلك لأن الفقيه يستنبط منه

حكماً يفيده الجزم به.

فعملية الاستنباط هي العلم (الإدراك).

والحكم الذي استفاده الفقيه من النص هو المعلومة.

والحالة النفسية التي حصلت للفقيه بعد حصول المعلومة لديه هي الجزم.

ومثله الاعتقادات القاطعة التي تحصل للمكلفين في مجال التطبيق.

ومنها: ما لو رأى المكلف ماء، واعتقد ـ لسبب أو آخر ـ أنه بول.

فرؤية الماء هي العلم (الإدراك).

والصورة المرتسمة في ذهنه للماء بعد رؤيته له هي المعلومة. واعتقاده القاطع بأنه بول هو الجزم.

فأي هذه الثلاثة (العلم، المعلومة، الجزم) هو القطع في اصطلاح الأصوليين؟

الذي يظهر من عبائر القوم: أن القطع هو الجزم، وبما يعم اليقين والجهل المركب.

وسموه بالقطع لأنه يقطع كل احتمالات الخلاف، أي ينفيها.

ومع الجزم أو القطع يعتقد الإنسان الجازم أو القاطع بأن معلومته التي أفادها من عملية الإدراك الذي هو العلم هي مطابقة للواقع، سواء هي في الحقيقة مطابقة للواقع أم في اعتقاده هي كذلك.

ولكنهم قد يعبرون عن هذا الجزم بالقطع، وهو الأكثر.

وقد يطلقون عليه اسم العلم، وهو كثير.

وقد يقولون اليقين أو الجزم وهو قليل.

فإن كانت المعلومة ـ حقيقة ـ مطابقة للواقع، فهو ما يسمى باليقين.

وإن كانت غير مطابقة للواقع، وإنما ذلك في اعتقاد الإنسان الجازم أو القاطع

فقط فهو ما يعرف بالجهل المركب.

وكلاهما ـ أعني اليقين والجهل المركب ـ يطلق عليه اسم الجزم.

يقول أستاذنا المظفر في هامش كتابه الأصولي تعليقاً على عبارة الشيخ الأنصاري في أول مبحث القطع من (الرسائل) وهي قوله: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه» يقول: «مما يجب التنبيه عليه: أن المراد من العلم ـ هنا ـ هو (القطع) أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف.

ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وإن كان في نظر القاطع لا يراه إلاّ مطابقاً للواقع.

فالقطع الذي هو حجة تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب يعني أن المبحوث عنه هنا هو العلم من جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع».

مشروعيته:

هنا وتحت عنوان (حجية القطع) تعاملوا مع القطع على أنه العلم وليس الجزم.

ونتبين هذا من تعابيرهم في هذا المبحث، فمثلاً عبارة الشيخ الأنصاري المارة الذكر: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً» تفيد أن مراده من القطع الجزم.

ثم عندما يكمل العبارة بالتعليل التالي: «لأنه بنفسه (يعني القطع) طريق إلى الواقع» ـ ونحن نعلم أن المراد بـ (الواقع) ـ هنا ـ هو الحكم ـ يكون المقصود من القطع وكونه طريقاً إليه هو العلم.

وكذلك في عبارة (مصباح الأصول) للسيد الواعظ، وهي: «وبالجملة: القطع بالحكم ليس إلاّ انكشاف الحكم بنفسه، فإن المفهوم منها إرادة العلم لأنه هو الذي ينطبق عليه أنه انكشاف، أما الجزم فلأنه حالة نفسية (اعتقاد) لا يصدق عليه أنه انكشاف».

وكذلك عبارة أستاذنا المظفر: «إن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه

حقيقة نورية محضة لا غطش فيها، ولا احتمال للخطأ يرافقها.

فالعلم نور لذاته، نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنه شيء له الانكشاف».

فإنها - أعني العبارة - واضحة في إرادة العلم من القطع لا الجزم.

والعلم هو الذي يورث اليقين نفسياً، ذلك أن الجزم إذا كان جهلاً مركباً لا نستطيع أن نقول فيه: لا غطش فيه، ولا احتمال للخطأ يرافقه.

وهذا يعني أننا - هنا - في محاولة تعرفنا لمشروعية القطع نتعامل معه على أنه العلم الذي يفيد اليقين لا الجزم الذي هو أعم منه.

وهي - كما ترى - مفارقة منهجية.

ومع هذا قالوا: لأن العلم انكشاف الواقع، وانكشاف الواقع يعني الوقوف على حقيقة الشيء، وليس وراء اكتشاف الحقيقة شيء آخر نطالب بالبحث عنه.

ولأن مثل هذا الاكتشاف يورثنا اليقين نفسياً، وليس وراء اليقين شيء آخر نطالب بالبحث عنه لأن اليقين أعلى مراتب الاعتقاد.

تكون حجية العلم قائمة بذاته ونابعة منها، فلا يفتقر إلى جعل مشروعيته واعتبار شرعيته بالتماسها من الشرع، لأن التماس الشرعية إنما يكون لما هو ليس حجة بذاته كالظن.

ولكن هذا - في الواقع - لا يرفع المفارقة المنهجية التي أشرت إليها، لأن مفهوم القطع - من ناحية منهجية - يتطلب منا أن نتعامل معه على أنه علم، حقيقته انكشاف الواقع، وأثره النفسي هو اليقين، أو نتعامل معه على أنه جزم فإن تعلق بمعلومة أصابت الواقع فهو يقين نابع من علم، وإن تعلق بمعلومة أخطأت الواقع فهو جزم نابع من جهل.

وعليه:

فإن أخذنا بمفهوم أن القطع هو العلم الذي لابد فيه من إصابة الواقع لأنه انكشاف له، ولابد فيه من أن تكون الحالة النفسية التي يورثها هي اليقين، علينا

ـ دائماً ـ أن نعرف القطع بأنه العلم اليقيني. وإن أخذنا بمفهوم أن القطع هو الجزم لا نستطيع أن نعطيه صفة الكشف عن الواقع دائماً لأنه قد يكون جهلاً مركباً.

ولم يقتصر هذا الاضطراب في مفهوم القطع على هذين الموضعين: التعريف والحجية، بل سار في سائر مواضعه الأخرى.

وفرّق أكثرهم بين حجية القطع وباقي الحجج التي هي مجعولة من قبل الشارع المقدس، فقالوا: إن إطلاق الحجة على القطع إنما هو بمعناها اللغوي، أما في سائر الحجج كحجية الأمارة فطبقوا عليها مفهوم الحجة الأصولية التي هي عبارة عن الحد الأوسط في القياس المنطقي الذي يقوم بدور ربط الحد الأكبر بالحد الأصغر فيصير واسطة للعلم بثبوته له، ويحتج به على ثبوته له.

وتوضيحاً بالمثال:

فإننا في مجال العلم نكتفي بتطبيق الحكم على موضوعه بشكل مباشر، أي بدون توسط الأوسط، فنقول ـ مثلاً ـ في وجوب مقدمة واجب ما بعد علمنا بأنه واجب شرعاً !.

هذا واجب = وكل واجب تجب مقدمته.

ولكننا في مجال الظن الذي لابد فيه من اعتبار الشرع بجعل الحجية له، كالظهورات ـ مثلاً ـ فإنه لا غنى لنا في تطبيق الحكم على موضوعه عن توسط الأوسط، فنقول:

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب + وكل ظاهر في الوجوب حجة = فصيغة افعل حجة.

وأخيراً:

الحق أن مشروعية العلم وحجيته لا تحتاج إلى دليل، إذ ليس بعد إدراك الواقع إدراكاً يرقى إلى مستوى الإيمان اليقيني به، مجال للمطالبة بالدليل أو البحث عنه، ذلك أن اليقين هو أعلى وآخر مرتبة في مستويات الإيمان بنتائج الدلالات والأدلة.

وسوف نتناول في مبحث آتٍ مستويات الإيمان بالدلالة، ومنه نتبين ما ذكرناه بشكل أجلى وأبين.

منشؤه:

اختلف في اعتبار القطع دليلاً يصح الركون إليه، ويلزم بالعمل على وفقه، باختلاف أسباب حصوله لدى القاطع وكالتالي:

- فإن كان القطع مسبباً عن مقدمات شرعية، فصحة الركون إليه ولزوم العمل على وفقه، موضع وفاق الجميع.
- وإن كان مسبباً عن مقدمات عقلية غير بديهية فصحة الركون إليه ولزوم العمل على وفقه هي نقطة الخلاف بينهم.

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل): «ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها».

ومثار المسألة ـ كما يبدو من عبارة الشيخ ـ هو فيما إذا كان القطع مخالفاً للواقع.

والتساؤل الذي هو محور البحث: هل يكون القطع المخالف للواقع عاذراً للمكلف ـ سواء كان مجتهداً في مجال الاستنباط أو عاملا في مجال التطبيق ـ فلا يؤاخذ بالعقوبة على مخالفته، أو أنه غير عاذر؟

إننا من ملاحظة أمرين متكاملين، هما:

١- أن النصوص الشرعية وافية في إعطائنا الأحكام الشرعية.
٢- وأن الأحكام الشرعية ـ عبادات كانت أو معاملات ـ هي توقيفية لا مصدر لها إلا الشرع.

لا نقوى على إقرار الإعذار.

وبالنسبة إلى الروايات التي استدل بها على لزوم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام أمثال:

ـ «من دان لله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا».

ـ «إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه ولكن أتاه من ربه فأخذ به».

فإنها غير ناظرة إلى ما نحن فيه، وإنما هي ـ كما أبان الشيخ الأنصاري ـ لردع الأخذ باجتهاد الرأي والقياس وأمثالها، ولإيضاح أن مصدر السنة الشريفة هم النبي وآله لا سواهم.

والحق في المسألة هو ما جاء في مصباح الواعظ: أن «الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية مرغوب عنه.

وعليه: فلا يكون (القاطع) معذوراً لو حصل له القطع بالأحكام الشرعية من المقدمات العقلية على تقدير كون قطعه مخالفاً للواقع لتقصيره في المقدمات».

تقسيمه:

يقسم القطع إلى قسمين: الطريقي والموضوعي.

يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل: مبحث القطع): «وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم».

والفرق بينهما هو في:

أن القطع الموضوعي: هو الذي يؤخذ شرطاً في الموضوع لتطبيق الحكم عليه.

مثل القطع بغصبية الثوب الذي يراد الصلاة به، فإن حرمة الصلاة بالثوب المغصوب مشروطة بالعلم بالغصبية، أو قل مشروطة بالعلم بأن الثوب مغصوب بحيث يصح أن يقال فيه: هذا الثوب معلوم الغصبية أو مقطوع بغصبيته.

فهنا أخذ العلم في الموضوع الذي هو الثوب المغصوب شرطاً شرعاً في تطبيق حكم حرمة الصلاة فيه.

أما القطع الطريقي فهو الذي يكون طريقاً للحكم أو للموضوع.

كما لو قطع الإنسان بأن هذا السائل الذي أمامه بول، فإنه هنا يطبق عليه حكم النجاسة و« لا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: هذا بول + وكل بول يجب الاجتناب عنه = فهذا يجب الاجتناب عنه » وذلك « لأن حكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له »[٤٥].

مجالاته:

ومما تقدم نتبين أن ترتيب الآثار العلمية والشرعية على (القطع) كحالة نفسية تحصل للإنسان عند تعامله العلمي أو الشرعي يكون في المجالين التاليين:

١ـ مجال الاستنباط:

كما لو كانت الآية أو الرواية التي يحاول الفقيه استنباط الحكم منها نصاً في معناها فإنها تفيد العلم بإرادة مدلولها من قبل المشرع بحيث يجزم الفقيه بذلك، أي أنه يقطع به.

أو أنه عندما يتعامل مع الآية أو الرواية وهي من نوع الظاهر لا النص، لكنه عن طريق ما يملك من خلفيات ثقافية أو عن طريق ربط الفكرة بالواقع أو لسبب آخر حصل له القطع.

وكما في أمثال دعاء كميل فإن سنده غير ناهض بإثبات صحة صدوره عن المعصوم، لكن الفقيه من خلال مقارنته أسلوب هذا الدعاء بما يعرفه من خصائص مميزة لأساليب أدعية أهل البيت يحصل له القطع بأنه صادر عنهم عليهم السلام.

والأثر العلمي المترتب ـ هنا ـ هو إفتاء الفقيه على وفق قطعه.

٢ـ مجال التطبيق:

كما رأينا في مثال الثوب المعلوم الغصبية، والسائل المقطوع به بأنه بول.

فإن المكلف ـ هنا ـ يرتب الأثر الشرعي وفق قطعه.

(٤٥) الرسائل: مبحث القطع.

يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل): «إنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمراً وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء».

وفي ضوئه: نفهم أن مرادهم من الدليل القطعي الدليل الذي يفيدنا العلم بواقع الشيء بما يحصل لنا اليقين به، فنرتب الأثر العلمي أو الأثر الشرعي وفقاً للقطع الذي حصل لنا منه.

الظن

تعريفه:

يقال: ظن الشيء ظناً: علمه بغير يقين.

والظن ـ علمياً ـ هو إدراك الذهن الشيء مع ترجيحه.

وعرّف في الفلسفة بالاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض.

وكذلك عرّف ـ فلسفياً ـ بأنه أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.

مشروعيته:

للفرق بين القطع والظن لابد من أن يثار السؤال التالي:

ـ هل يجوز الرجوع إلى الأدلة التي تفيدنا الظن بإصابتها للواقع؟!

وسبب إثارته هو علمنا بحرمة التعبد بالظن من خلال نصوص الكتاب والسنة.

فقد جاء في القرآن الكريم:

- ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.
- ﴿قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾.
- ﴿لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.
- ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾.

وجاء في السنة الشريفة:

- «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم».

- «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه».

ومنه علمنا أن الظن يختلف عن القطع في أن حجيته ـ أعني الظن ـ ليست بذاتية.

ولكونها كذلك فإنها تحتاج إلى جعل واعتبار من الشارع، فهل اعتبر الشارع الظن دليلاً؟

وإلى أي مدى توسع في اعتباره؟

وكذلك استفيد من النصوص الشرعية المذكورة وأمثالها أن الأصل الذي يرجع إليه في حالة الشك في جواز العمل وفق ظن ما وعدمه، هو:

حرمة التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على جواز التعبد به.

ولهذا ذهبوا يلتمسون الأدلة الدالة على جواز التعبد بالظن، ولو ببعض الظنون، ذلك لأن تطبيق الأصل على أي ظن يشك في أمر التعبد به كاف في إثبات حرمة التعبد به.

وقبل البحث عن ذلك لابد من التعرض لتقسيم الظن حسب المصطلح الأصولي لنحدد من خلاله محور البحث في المسألة:

تقسيمه:

قسم متأخرو الأصوليين الظنَّ إلى: ظن خاص وظن مطلق.

ـ وعرّف الظن المطلق بأنه: «كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره» أصول المظفر ٢ / ٢٦.

أو قل: هو «الأمارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليه» ـ م. ن ـ.

- وعرّف الظن الخاص: بأنه «كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير» - م. ن-.

أو قل: هو «الأمارة التي هي حجة مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم» - م. ن -.

«ويسمى أيضاً (الطريق العلمي) نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته» -م. ن.

ولابد - هنا - بغية أن يتضح التعريفان جيداً من بيان مرادهم من انسداد باب العلم بالأحكام الذي هو دليل جواز التعبد بالظن المطلق، أي بكل ظن.

مما تقدم عرفنا أن الانسداد ينقسم إلى كبير وصغير.

ومرادهم من الانسداد الصغير «انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له، ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحينئذٍ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار، وهذا ما نعنيه بخبر الواحد» - م. س ٢٥ -.

ومنه نتعرف أن «الفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها.

والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى» - م. ن.

ولكي يكون دليل الانسداد مثبتاً لجواز التعبد بكل ظن لابد له من توافر مقدماته المصطلح عليها عند الأصوليين بـ(مقدمات دليل الانسداد)، فإنها متى توافرت حكم العقل بوجوب العمل بما قام عليه الظن في الأحكام.

وهذه المقدمات - كما يحررها أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي ٢/ ٢٧-٢٨ هي:

المقدمة الأولى: دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في

عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام.

المقدمة الثانية: أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل.

المقدمة الثالثة: أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع:

أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم.
ب- الأخذ بالاحتياط في كل مسألة.
ج- الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.
د- الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية.

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأُولى، فتتعين الرابعة.

أما الأولى: وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه وأنه على جهل.

وأما الثانية: وهي الأخذ بالاحتياط، فإنه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأما الثالثة: وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضاً لوجود العلم الإجمالي بالتكليف، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منضمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم.

والحاصل أن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

المقدمة الرابعة: أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن.

وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم.

ولا شك في أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وعليه: فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس.. وهو المطلوب.

هذا هو ما لخصه شيخنا المظفر من كلام طويل قيل في المسألة.

وهو مما أفاده الشيخ الأنصاري في (الرسائل) من أن دليل الانسداد يتألف من الأمور التالية ـ كما يلخصها (مصباح الأصول):

١- قيام العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية.
٢- انسداد باب العلم والعلمي في كثير من تلك التكاليف.
٣- عدم وجوب الاحتياط التام في جميع الشبهات، إما لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والحرج وعدم جواز الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة ولا إلى القرعة ونحوها ولا إلى فتوى من يرى انفتاح باب العلم والعلمي.
٤- استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وممن ذهب إلى القول بالانسداد الشيخ صاحب المعالم، قال ـ وهو في معرض تقرير أدلة مشروعية خبر الواحد ـ: «الرابع: أن باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعاً، إذ الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة، وانقطاع طريق الاطلاع على الإجماع غالباً من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا تفيد غير الظن، وكون الكتاب ظني الدلالة.

وإذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعاً.

والعقل قاضٍ بأن الظن إذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف، فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح.

ولا ريب أن كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلة فيجب تقديم العمل بها».

وهذه المقدمات ـ كما تراها ـ تدور في فلك التقديرات، وكأن أمر الاستنباط والعمل لا وجود له في عالم المسلمين.

وهذا ـ في واقعه ـ يعني المفارقة في المنهج المتبع في البحث، إذ المطلوب ـ منهجياً ـ الانطلاق في بحث المسألة من الواقع التاريخي للمسألة.

والواقع التاريخي المشار إليه يثبت لنا أنه لم تصل الحال فيه إلى مشكلة انسداد باب العلم بالأحكام، ذلك أن الفقهاء منذ عصر ابتداء الغيبة الكبرى كانوا يقومون بالاستنباط على أساس أن باب العلم بالأحكام مفتوح.

وهذه اجتهاداتهم ونتائجها من فتاوى وآراء مدونة في كتبهم أمثال (من لا يحضره الفقيه) و(التهذيب) و(الاستبصار) و(المبسوط) ومن بعدها (السرائر)، و(المعتبر) و(المختلف) و(التذكرة) و(المنتهى) و(جامع المقاصد) و(مجمع الفائدة والبرهان) وما بعدها قائمة على أساس من إيمانهم بانفتاح باب العلم.

ومن هنا لا نحتاج إلى الإطالة في مناقشة فكرة الانسداد بالنقد القائم على الاستنتاج الذي يبعد بنا قليلاً أو كثيراً عن الواقع القائم للمسألة.

وما عليه متأخرو المتأخرين والمعاصرون ـ وهو امتداد للتاريخ المشار إليه ـ دليل ذلك.

وفي ضوئه: لا نحتاج لأكثر من إثبات صحة العمل بالظنون التي تدخل موادها العلمية في خط الاستنباط بشكل مباشر، وهي ما عرفت ـ أصولياً ـ بالظنون المعتبرة المتمثلة في:

ـ خبر الثقة.
ـ ظواهر الألفاظ.
ـ مراد المتكلم.

وسنتحدث عنها في حدود ما يرتبط بموضوعنا وهو بيان الدليل الظني.

خبر الثقة

استخدم غير واحد من الأصوليين هذا العنوان اسماً لما يعرف بخبر الواحد.

وبغية أن نتبين مقصودهم من هذا المصطلح نتعرف تعريف الخبر لغوياً وعلمياً، ثم تقسيمه.

أما اختياري لهذا العنوان فلأنه يشمل الرأيين المعروفين في المسألة وهما:

- لزوم اتصاف الراوي بالعدالة.
- الاكتفاء باتصافه بالوثاقة.

ذلك أن وصف الثقة ـ كما سيأتي ـ يطلق على الراوي الثقة بخاصة وعلى ما يشمله والراوية العادل.

وقبل التعريف نحاول إلقاء الضوء على أهمية البحث في موضوع خبر الواحد.

اهمية البحث:

ترتبط أهمية البحث في خبر الواحد بأهمية الخبر كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي تتمثل فيه السنة الشريفة بأكثر وأوفر مفرداتها، ذلك أن المطلوب من المكلف معرفة الأحكام الشرعية الواقعية التي تحقق له الامتثال وتؤمنه من العقاب.

وباختصار: المطلوب منه العلم بالمؤمّن من العقاب.

وهذا العلم ـ من خلال واقعه، ومن خلال التعامل مع أحكام الشريعة لم يتحقق إلاّ في مجالين هما:

- العلم الضروري (البديهي):

وتحققه في مجال الأحكام الكلية الإجمالية أمثال: وجوب الصلاة ووجوب الصوم.

- العلم غير الضروري:

وهو متحقق في بعض الأحكام الشرعية التفصيلية، وهي المستفادة من الخبر المقطوع بصدوره، إما لتواتره، وإما لاقترانه بما يفيد القطع بصدوره.

والأول إجمالي يفتقر في مجال الامتثال إلى التفصيل.

والثاني قليل جداً.

فمن هنا تأتي أهمية البحث في خبر الواحد، إذ أن التفصيل ببيان أجزاء وشرائط المأمور به والمنهي عنه لا طريق إليه إلاّ خبر الواحد.

وبإثبات مشروعية خبر الثقة ينسد باب الانسداد وينفتح ما اصطلح عليه الأصوليون بباب العلمي بالأحكام الشرعية، وهو الظن الذي أجاز الشارع المقدس العمل به، فنزله - بهذا - منزلة العلم.

ومن أهم مواده خبر الثقة.

تعريف الخبر:

- معجمياً:

في (المصباح المنير): الخبر: اسم ما يُنقل ويُتحدث به.

وفي (لسان العرب): الخبر: ما أتاك من نبأ عمن تستخبر.

وعن ابن سيده: الخبر: النبأ.

وفي (المعجم الوسيط): الخبر: ما ينقل ويتحدث به قولاً أو كتابة.

والذي يستخلص هو: أن كلمة (خبر) في التعريفات المذكورة اسم مفعول من (أخبر) المزيد بالهمزة، أو من (خبّر) الثلاثي المضعف، يقال: (أخبره بما سمع) و(خبّره بما قيل له)، فالكلام المسموع أو المقول مخبَر به، وخبر.

ـ وعلمياً:

فإن أقدم تعريفات الخبر، هو التعريف المنطقي، ونصه:

الخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته.

ويريدون بقيد (لذاته) «ما يحتملها ـ أي الصدق والكذب ـ بالنظر (له) بنفسه، مع قطع النظر عن قائله، احترازاً عن كلام الله والأنبياء ونحوهم، مما لا شك في (صدق) إخباره، فإنه لا يحتمل الصدق والكذب، ولكن باعتبار قائله».

ومن علم المنطق امتد هذا التعريف ـ وربما بشيء قليل جداً من التغيير عند البعض ـ إلى علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلوم البلاغة.

وكلهم يريدون به: الكلام التام الغير الإنشائي.

ذكرت هذا لأن هذا التعريف المنطقي قد ترك أصداءه تتردد في الدرس الأصولي حتى الآن.

فلنستعرض شيئاً من التعريفات الأصولية، وشيئاً من الملاحظات الموجهة إلى التعريف المنطقي.

عرفه ـ أعني الخبر ـ السيد المرتضى في (الذريعة) والشيخ الطوسي في (العدة) بأنه: «ما صح فيه الصدق أو الكذب».

ثم ناقشا التعريف المشتهر في زمنهما، الذي يقول: (الخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب)، وهو التعريف المنطقي خلواً من قيد (لذاته)، ناقشاه في استخدامه لواو العطف، بينما الصواب ـ في رأيهما ـ هو أن تستخدم (أو) العاطفة، قال السيد: «الواجب أن يحدّ الخبر بأنه (ما صح فيه الصدق أو الكذب)، لأنه لو حدّ بما يمضي في الكتب بأنه (ما صح فيه الصدق والكذب) ينتقض بالأخبار التي لا تكون إلاّ صدقاً كقولنا: (إنه تعالى محدث العالم)

و (إنه ـ عالم لنفسه)، و (إن الجهل والكذب قبيحان).. وينتقض أيضاً بما لا يكون إلاّ كذباً كنحو قولنا: (صانع العالم محدث) و (الكذب حسن).

وقد حده قوم: (بما احتمل التصديق والتكذيب) فراراً من أن يقول في صادق

وكاذب أنهما صدقا أو كذبا ».

ونفيد من مناقشة السيد أن التعريف المذكور في الكتب التي أشار إليها لم يقيد بالقيد الاحترازي المتقدم وهو (لذاته).

ومعنى ذلك أن هذا القيد جاء متأخراً احترازاً عن مثل الإشكال الذي ذكره السيد.

وعرفه المحقق الحلي في (المعارج) بقوله: « الخبر: كلام يفيد بنفسه نسبةَ أمر إلى أمر نفياً أو إثباتاً ».

وهو التعريف النحوي لأسلوب الخبر المقابل لأسلوب الإنشاء، ولعل عدوله عن التعريف المنطقي جاء تخلصاً من أمثال إشكال السيد المرتضى عليه.

وأياً كانت صياغة التعريف فمقصودهم هو بيان أن الخبر هو ما يفيد وقوع شيء أو لا وقوعه.

وإلى هذا رمى الذين عرّفوا الصدق بأنه الإخبار عن الشيء على ما هو به.. والكذب بأنه الإخبار عن الشيء لا على ما هو به ـ كما في (المعارج).

وبخلافه الإنشاء فإنه يفيد طلب الإيقاع أو عدمه.

شرطه:

واشترط في الكلام ليكون خبراً أن يقصد الإخبار به من قبل المخبر.

يقول السيد المرتضى: « والخبر إنما يصير خبراً بقصد المخبر، لأن الكلام، وإن تقدمت المواضعة فيه، فإنما يتعلق بما يفيده بالقصد ».

ويقول المحقق: « ولابد من كون المخبر مريداً حتى تكون الصيغة مستقلة في فائدتها، لأن الصيغة قد توجد غير خبر ».

وهذا يرجع إلى أن الجملة الخبرية في اللغة العربية قد تستعمل للإخبار، وقد تستعمل للأنشاء، وقد تستعمل لا إلى هذا، ولا إلى ذاك.

والذي يحدد مراد المتكلم هو القصد والإرادة.

هذا كله في تعريف مطلق الخبر.

تعريف خبر الواحد:

أما تعريف خبر الواحد بخصوصه، فقد جاء في (مبادئ الوصول) للعلامة الحلي: «خبر الواحد: هو ما يفيد الظن، وإن تعدد المخبر».

وهو ـ كما تراه ـ تعريف بالأثر، وبما هو أعم.

وجاء في (المعالم) للعاملي: «خبر الواحد: هو ما لم يبلغ حد التواتر، سواء كثرت رواته أم قلت».

وفي (التعريفات) للجرجاني: «خبر الواحد: وهو الحديث الذي يراد به الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة والتواتر».

وكما هو واضح استعارا ـ أعني العلامة والجرجاني ـ هذا التعريف من علم الدراية.

ونتبين مقصودهم بشكل أجلى ـ كما قدمت ـ من تقسيم الخبر الشرعي، وكالتالي:

تقسيم الخبر:

ينقسم الخبر الشرعي ـ على أساس من وفرة رواته وعدمها ـ إلى قسمين: متواتر وغير متواتر.

١ ـ الخبر المتواتر: هو الذي يرويه جماعة إثر جماعة من المعصوم إلى المنقول إليه، لا يحتمل في حقهم التواطىء على الكذب.

أو قل: يُؤْمَنُ تواطؤهم على الكذب.

وتسميته بالمتواتر تدل على ذلك، يقال: (تواترت الأشياء) إذا جاء بعضها في أثر بعض وتراً وتراً من غير انقطاع.

إلا أن العلماء في مصطلح الحديث استبدلوا وتراً وتراً التي تعني فرداً فرداً، فقالوا جماعة جماعة أو جمعاً جمعاً.

والكل متفقون على أن الخبر المتواتر يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.

٢ ـ غير المتواتر: وهو الذي يرويه فرد أو جماعة لم يبلغوا به مستوى التواتر المفيد للقطع.

وقسموا غير المتواتر ـ على أساس من اقترانه بما يفيد القطع وعدمه ـ إلى قسمين: الخبر المقترن والخبر المجرد (غير المقترن).

أ ـ الخبر المقترن: وهو الذي تصحبه قرينة تدل على القطع بصدوره عن المعصوم.

ولا خلاف بينهم في القطع بصدوره لدلالة القرينة على ذلك.

ب ـ الخبر غير المقترن: وهو المجرد عن القرينة المفيدة للقطع بالصدور.

إن هذا الخبر المجرد لا يتعدى في مستوى دلالته حدود الظن.

هذا الخبر المجرد أو غير المقترن هو المقصود هنا، سواء عبّروا عنه بخبر الواحد أو خبر الآحاد أو خبر الثقة أو خبر العدل أو الخبر المجرد أو الخبر غير المقترن.

دلالة خبر الواحد:

ونعني بهذا العنوان أن خبر الواحد هل يفيد القطع أو يفيد الظن.

ويلخص الشيخ الطوسي الأقوال في المسألة بقوله: «اختلف الناس في خبر الواحد:

ـ فحكي عن النظام أنه كان يقول: إنه (أي خبر الواحد) يوجب العلم الضروري إذا قارنه سبب.

وكان يجوّز في الطائفة الكثيرة أن لا يحصل العلم بخبرها.

ـ وحكي عن قوم من أهل الظاهر: انه (أي خبر الواحد) يوجب العلم مطلقاً (أي اقترن أو لم يقترن).

وربما سموا ذلك علماً ظاهراً.

وذهب الباقون من العلماء من المتكلمين والفقهاء إلى أنه لا يوجب العلم ».

وفيما يبدو أن قول النظام بإفادة خبر الواحد العلم (القطع) إذا اقترن بسبب يفيد ذلك، يعني به الخبر المقترن، وأوضحنا في تقسيم الخبر إلى أن الخبر المقترن خارج عن حريم البحث.

يضاف إليه: أن إفادة القطع آتية من القرينة لا من الخبر نفسه.

وعليه: لا يعد قول النظام رأياً في مسألتنا لأننا نتحدث عن الخبر المجرد.

وبالنسبة إلى رأي بعض أهل الظاهر فقد فسر الشريف المرتضى في (الذريعة) العلم الظاهر بالظن، قال: « وقال بعضهم إن خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، يعني به الظن ».

وعليه: يدخل هذا ضمن القول الأخير.

وقال في (الذريعة) أيضاً: « وكان النظام يذهب إلى أن العلم يجوز أن يحصل عنده وإن لم يجب، لأنه (يعني العلم) يتبع القرائن والأسباب، ويجعل (أي النظام) العمل تابعاً للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل ».

وهو ما أوضحناه من أن النظام يعني الخبر المقترن.

وقد يفهم من قوله: (ويجعل العمل تابعاً للعلم) أن الخبر المجرد لا يفيد العلم، ومن هنا لا يجوز العمل به.

وهذا يدخل ـ من ناحية منهجية ـ في موضوع جواز التعبد به وعدمه، لا في موضوع إفادته العلم أو الظن.

وقال السيد المرتضى ـ أيضاً ـ: « ومن الناس من يقول: إن كل خبر وجب العمل به فلابد من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعاً للعمل ».

وهذا أيضاً مما قد يستفاد من قوله أنه يذهب إلى أن الخبر المجرد لا يفيد إلاّ الظن.

كما قد يستفاد منه أن الخبر المجرد إذا صح التعبد به فلازمه أنه يفيد العلم.

والذي عليه الرأي الأصولي الإمامي ـ من خلال ما وصل إلينا من الكتب الأصولية من (الذريعة) و(العدة) وما بعدهما من كتب ـ أن خبر الواحد متى توافرت فيه شروط قبوله من كون راويه عادلاً أو ثقة والخ، يفيد الظن.

قال السيد المرتضى: «إعلم أن الصحيح أن خبر الواحد لا يوجب علماً، وإنما يقتضي غلبة الظن لصدقه (أي صدق الراوي) إذا كان عادلاً».

وقال الشيخ الطوسي: «والذي أذهب إليه: أن خبر الواحد لا يوجب العلم، وإن كان يجوز أن ترد العبادة (يعني التعبد) بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به في الشرع إلاّ أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها».

وكما ترى، فإن استفادة الظن بصدور الخبر عن المعصوم ليس من نفس الخبر، وإنما لأن راويه صادق إما لعدالته وإما لوثاقته.

فما يدور حوله البحث من إفادة الظن أو القطع، ومن جواز التعبد وعدمه هو (خبر الثقة) أو (خبر العدل) على الخلاف الذي يذكر في علم الدراية.

ومن المفيد ـ هنا ـ أن نتعرف المراد بالعدل، والمراد بالثقة، لدخول هذين المفهومين عنصراً أساسياً في تحديد خبر الواحد، وتقرير حجيته.

العدل:

كلمة (عَدْل) في الأصل مصدر للفعل (عَدَلَ)، يقال: عَدَلَ يعدلُ عدلاً وعدالة ومعدلة، ثم استعمل بمعنى اسم الفاعل (عادل) فهو نحو قولنا (زيد عِلْم) أي عالم مبالغ في علمه، إلاّ أن كلمة (عدل) ـ هنا ـ لا تفيد المبالغة، وانما تدل على الاتصاف بالعدالة فقط.

والعدالة ـ لغة تعني الاستقامة في السلوك، وهي كذلك في الشريعة حيث تعني الاستقامة في تطبيق أحكام الشريعة على السلوك.

فالعدل: هو الذي يأتمر بأوامر الدين وينتهي بنواهيه.

ولا يطلق في الاصطلاح الأصولي الإمامي إلاّ على الإمامي المتشرع في سلوكه.

الثقة:

يراد به في لغة المتشرعة الإنسان الذي يؤتمن على الشيء.

وهو كذلك في اللغة الاجتماعية، فقد جاء في (المعجم الوسيط): (وثق بفلان ثقة: ائتمنه)، وفي (المفردات): (وثقت به أثق ثقة: سكنت إليه، واعتمدت عليه.. وقالوا: رجل ثقة، قوم ثقة، ويستعار للموثوق به)، يعني أنه من المصادر التي تستعمل أيضاً بمعنى اسم المفعول أمثال (خلق) بمعنى (مخلوق)، و(لفظ) بمعنى (ملفوظ)، ففي (المعجم الوسيط): «الثقة: مصدر، وقد يوصف به، يستوي فيه المفرد والمثنى والجمع بنوعيها (المذكر والمؤنث)، فيقال: هو وهي وهما وهم وهن ثقة، وقد يجمع في الذكور والإناث على ثقات».

والخلاصة: الثقة هو الصادق.

وقد يطلق ويراد به العادل، ولكن الاستعمال الأكثر هو إطلاقه على الصادق القول.

أو قل: هو الإنسان الموثوق به.

حتى إن أُريد بالوثاقة العدالة فهو العدل، وإن أريد بها الأمانة فهو الأمين.

وهنا فرق أساسي بين العدل والثقة لابد من الإشارة إليه، وهو:

أن العدل لابد فيه من أن يكون إمامياً.

وبخلافه الثقة فقد يكون إمامياً وقد يكون غير إمامي.

وفي رواتنا من هم إماميون، وهم الأكثر، وفيهم من هم غير إماميين.

فمن اشترط العدالة حصر الرواية الشرعية بالإمامية، ومن اكتفى بالوثاقة عمم الرواية الشرعية إلى ما يشمل غير الإمامية ممن هم ثقات.

وقوع خبر الواحد:

يراد بذلك: هل يوجد في ما تلقاه رواتنا عن أئمتنا، ونقله عنهم من جاء

بعدهم ودوّن في كتب الحديث من مفردات وموسوعات، ما يصطلح عليه بخبر الواحد، وهو الذي لا يفيد إلاّ الظن بصدوره عن المعصوم؟

قال صاحب المعالم: «وهل هو (يعني خبر الواحد) واقع أو لا؟

خلاف بين الأصحاب:

- فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وأبي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن إدريس إلى الثاني (يعني عدم الوقوع).

- وصار جمهور المتأخرين إلى الأول (يعني الوقوع)، وهو الأقرب».

هكذا، ولكن الذي يظهر من الشريف المرتضى ليس نفي وقوع ووجود خبر الواحد في أحاديثنا المروية والمدوّنة، وإنما نَفَى ومنع من العمل به والاعتماد عليه في الأحكام الشرعية، قال في (الذريعة): «اعلم أنّا كنّا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية».

وقال في (جوابات المسائل التبانيات): «فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتابه أشياءَ من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرع إلى الحكم بأنه أودعها محتجاً بها ومستدلاً بإيرادها لأنا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتمل ولا يلتبس، وذلك أن إيداع أخبار الآحاد في الكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعانٍ مختلفة، وليس هو خالصاً لوجه واحد، فقد صار - كما ترى - محتملاً متردداً».

ومن المفيد أن نشير - هنا - إلى أن أجوبة المسائل التبانيات هي من الرسائل العلمية المهمة، وبخاصة في مجال معرفة رأي الشريف المرتضى في مصادر التشريع الإسلامي، وحجية خبر الواحد.

وتشتمل هذه الرسالة على عشرة فصول، دار الحوار فيها بين الشريف المرتضى والشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الملك التبان المتوفى سنة ٤١٩هـ وهو من العلماء الفضلاء - كما يبدو من حواره -.

ودلل المرتضى في (الذريعة) على رأيه بقوله: «العمل بالخبر لابد من أن يكون

تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب.

وقد علمنا أن خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلاّ أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة (التعبد) لوجوب العمل به.

وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به نفيناه».

وقال في (جوابات المسائل الموصليات الثالثة): «وإنما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الآحاد ـ مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول ـ لأن الله تعالى ما تعبد بهما، ولا نصب دليلاً عليهما.

فمن هذا الوجه اطرحنا العمل بهما ونفينا كونهما طريقين إلى التحريم والتحليل».

وأبان في نفس الجوابات المذكورة عن مبدئه في تحديد مصادر الشريعة ثم ذكرها تفصيلاً فقال: «وإذا صح ما ذكرناه فلابد لنا فيما نثبته من الأحكام فيما نذهب إليه من ضروب العبادات من طريق توجب العلم وتقتضي اليقين.

وطرق العلم في الشرعيات هي: الأقوال التي قد قطع الدليل على صحتها، وأمن العقل من وقوعها على شيء من جهات القبح كلها.

كقوله تعالى وكقول رسول الله ﷺ والأئمة الذين يجرون مجراه ﷺ.

ولابد لنا من طريق إلى إضافة الخطاب إلى الله تعالى إذا كان خطاباً له، وكذلك في إضافته إلى الرسول ﷺ أو الأئمة عليهم السلام.

وقد سلك قوم في إضافة خطابه إليه طرقاً غير مرضية، فأصحها وأبعدها من الشبهة أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجزات في بعض الكلام أنه كلام الله تعالى فيعلم بشهادته أنه كلامه كما فعل نبينا ﷺ في القرآن، فعلمنا بإضافته إلى ربه أنه كلامه، فصار جميع القرآن دالاً على الأحكام وطريقاً إلى العلم.

فأما الطريق إلى معرفة كون الخطاب ـ مضافاً إلى الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام فهو المشافهة والمشاهدة لمن حاضرهم وعاصرهم.

فأما من نأى عنهم أو وجد بعدهم فالخبر المتواتر المفضي إلى العلم المزيل للشك والريب ».

وفي نفس الجوابات المذكورة نسَبَ المنعَ من العمل بخبر الواحد إلى أصحابنا كلهم، قال: بعد قوله (وإنما منعنا من العمل بالقياس وأخبار الآحاد.. الخ) المذكور في أعلاه - «وإنما أردنا بهذا الإشارة (إلى) أن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشد عيب الذاهبَ إليهما، والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب» - يعني المذاهب الإسلامية الأخرى -.

وقال في (جوابات المسائل التبانيات): «لأنّا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماءنا الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دلالة.

وقد ملأوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفيهم، ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد».

يشير به إلى ابن قِبَة من متكلمي الإمامية في القرن الرابع الهجري، فقد اشتهر عنه القول باستحالة التعبد بخبر الواحد من ناحية عقلية.

والسيد المرتضى لجلالة قدره علماً ومنزلة لا يصدر في نسبة القول إلى الشيعة الإمامية من فراغ.

فربما كان هذا منه إشارة إلى من كانوا في عهود الأئمة وابتداء عصر الغيبة الكبرى لاطلاعهم على قرائن كانت تحيط بالأخبار الشرعية تساعد على القطع بصدورها عن المعصوم.

أو لأن المنهج الذي اعتمده الفقهاء في بداية الغيبة الكبرى كالقديمين والصدوقين والشيخ المفيد ومن عاصرهم كان يقوم على اختيار الرواية المفيدة للقطع بالصدور إلاّ أنهم لم يدونوا هذا المنهج في كتبهم لعدم حاجتهم في حينه

للتأليف في أصول الفقه، أو لاشتهاره بينهم شهرةً أغنت عن التأكيد عليه بتدوينه.

ويظهر من تاريخ المسألة أن أول من أعلن المنع من العمل بخبر الواحد في الشرعيات في كتبه هو الشريف المرتضى.

كما يظهر ـ أيضاً ـ أن رأيه هذا ونسبته إياه إلى الطائفة أحدث هزة قوية في الوسط العلمي الإمامي، فقد أورد عليه بما ذكره هو ﵀ في جوابات المسائل التبانيات من إشكالات الشيخ التبان بما نصه: «قال (يعني السائل): فإن قيل: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيدنا ـ أدام الله علوه ـ منهم، بل أجلهم، ومعلوم أن من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم، وآخذ عنهم، ومتعلم منهم يعملون بأخبار الآحاد، ويحتجون بها، ويعولون في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس، التي لا يوجد في أكثر رواتها، وما تشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد، ولا يمكن الإشارة إلى كتاب من كتبهم مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار.

وهذه (هي) المحنة بيننا وبين من ادعى خلاف ما ذكرنا».

ثم يقول السائل: «وجعفر بن مبشر[٤٦]، كتابه في الفقه موجود متداول، ويصرح فيه بالعمل بخبر الآحاد، ويعول عليها بحسب ما فعله سائر الفقهاء.

ولو صحت الرواية عن الجعفرين والإسكافي[٤٧]، لكان إجماعهم قد سبقهم وحكم بفساد قولهم.

على أن المعول عليه في الاحتجاج بالإجماع إذا لم يتعين لنا قول المعصوم الرجوع إلى جميع الأمة لأنه من جملتها أو إلى الطائفة المحقة بمثل ذلك فأما من

(٤٦) جعفر بن مبشر الثقفي البغدادي المتوفى سنة ٢٣٤هـ - من متكلمي الإمامية في القرن الثالث.

(٤٧) الاسكافي هو محمد بن أحمد المعروف بابن الجنيد والملقب بالكاتب والاسكافي من أكابر فقهاء الإمامية في القرن الرابع. أما الجعفران فهما جعفر بن حرب المعتزلي وجعفر بن مبشر الثقفي المذكور في أعلاه والشريف المرتضى نفسه أوضح في جوابه للتبان أنهما ممن أنكر العمل بأخبار الآحاد وعمل به، قال: «إن الجعفرين ومن جرى مجراهما ممن أنكر العمل بأخبار الآحاد قد عمل بها وعول عليها .. الخ».

علمنا أنه غير المعصوم، ومن قطعنا على أنه ليس منهم فلا وجه للرجوع إلى قوله.

ومن حكي عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد هذه سبيلهم في أنّا عالمون بأن المعصوم ليس فيهم، لتعين معرفتنا بأنبائهم، فلا معنى لذكرهم ولذكر من يجري مجراهم في الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف الأمة أو الطائفة المحقة.

فالعمل ـ إذن ـ بروايات الآحاد على هذا القول ثابت على لسان الأمة، فما الذي نعترضه إن كان فاسداً؟».

ولعل آخر من عرف بالمنع من العمل بأخبار الآحاد هو الشيخ ابن إدريس الحلي المتوفى سنة (٥٩٨هـ) فقد جاء في مقدمة كتابه (السرائر) ما نصه: «فاعتقادي فيه (يعني كتابه السرائر) أنه أجود ما صنف في فنه، وأسبقه لأبناء سنه، وأذهبه في طريق البحث والدليل والنظر، لا الرواية الضعيفة والخبر (يعني خبر الواحد)، فإني تحريت فيه التحقيق، وتنكبت لذلك كل طريق، فإن الحق لا يعدو أربع طرق:

ـ إما كتاب الله سبحانه.
ـ أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها.
ـ أو الإجماع.
ـ أو دليل العقل.

فإذا فقدت الثلاثة (الأولى) فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها فإنها مبقاة عليه وموكولة إليه.

فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها، فمن تنكب عنها عسف، وخَبَطَ خَبطَ عشواء، وفارق قوله من المذهب، والله تعالى يمدكم وإيانا بالتوفيق والتسديد ويحسن معونتنا على طلب الحق وإثارته، ورفض الباطل وإبادته».

ثم نقل ما ذكره السيد المرتضى في جوابات المسائل الموصليات الثانية بما يرتبط بالمسألة، وعقبه بقوله: «قال محمد بن إدريس: فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا أقلد إلاّ الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل

هدم الإسلام إلاّ هي».

وإخاله يشير بالجملة الأخيرة من كلامه إلى ما يرتبط بمسألة الإمامة.

وإلى جانب رأي السيد المرتضى الذي بدأ به ـ فيما يظهر ـ وانتهى بالشيخ ابن إدريس، كان رأي الشيخ الطوسي في جواز العمل بخبر الواحد الذي صرح به في كتابه الأصولي (العدة)، ومرت الإشارة إليه نقلاً عن الكتاب المذكور.

إلا أن تجويزه العمل بخبر الواحد لم يكن على نحو الإطلاق، وإنما قيده بما روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ودوّن في كتب أصحابنا ـ كما هو واضح من عبارته المتقدمة، وكما أفاده المحقق الحلي في (المعارج) قال: «وذهب شيخنا أبو جعفر (الطوسي) إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق تبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام، ودوّنها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه الإمامي يجب العمل به، هذا الذي تبين لي من كلامه.

ويدعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار، حتى لو رواها غير الإمامي، وكان الخبر سليماً عن المعارض، واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به».

والذي يظهر من معقد الإجماع الذي أشار إليه المحقق أن الشيخ يريد بالعدل ـ هنا ـ مطلق الثقة، أي بما يشمل من اتصف بالوثاقة أو بالعدالة المنطوية عليها.

وقد استمر الرأيان ـ رأي المرتضى ورأي الطوسي ـ حتى عصر المحقق حيث أصبحت الهيمنة لرأي الطوسي.

ويبدو من هذا أن العمل بالأخبار ـ منهجياً ـ حتى عهد السيد والشيخ كان يتمثل في خطين، هما:

١ ـ خط الإيمان بأن ما في الكتب المعتبرة من أخبار هي مقطوعة الصدور، إما لتواترها في النقل، واما لاقترانها بما يفيد ذلك.

وهو ما تبناه المرتضى ودافع عنه.

٢ـ خط الإيمان بأن ما في كتب الحديث الإمامية مشتمل على ما هو مقطوع الصدور، وهي الأخبار المتواترة والآحاد المقترنة، وعلى ما هو مظنون الصدور، وهي أخبار الآحاد المجردة.

ويبدو أيضاً أن الخط الأول هو السائد والمهيمن على الجو العلمي في حينه.

وبعد أن فجر الشيخ المفيد الوضع العلمي بإيجاده الخط الوسط بين مدرسة الفقيهين القديمين ابن أبي عقيل وابن الجنيد ومدرسة الفقيهين المحدثين الصدوق وأبيه علي بن بابويه بقي الخطان يتصارعان، ولكن بتحفظ، ونلمس هذا التحفظ في اشتراط الشيخ الطوسي أن يكون خبر الواحد مما اشتمل عليه كتب الأصحاب المعتبرة لما يظن أنه قد كان يثار من اعتراضات، وأهمها الطعن بالتأثر بالمنهج الأصولي السني.

ومنذ عهد المحقق الحلي حيث ضعف الخط الأول أصبح الخط الثاني هو المهيمن على الوسط العلمي، فكان التصريح بجواز العمل بخبر الثقة مطلقاً، أي سواء كان مدوناً في الكتب الأربعة أو في غيرها.

وكما استعرضنا دليل المرتضى على المنع نستعرض هنا دليل الطوسي على التجويز، ومن خلال ما جاء في كتابه الأصولي (العدة).

استدل الشيخ بدليلين استقرائيين أفادهما من واقع تعامل الأصحاب مع خبر الواحد، وهما: الإجماع العملي، والاختلاف في الفتوى.

قال: « فأمّا ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد:

- إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة.
- وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام.
- وكان (الراوي) ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله.
- ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم.

والذي يدل على ذلك (يعني جواز العمل بخبر الواحد الغير المقترن) إجماع الفرقة المحقة، فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم

ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟، فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر في ذلك، وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ﷺ، ومن بعده من الأئمة عليهم السلام، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، ولأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو.

والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلاً، وإذا شذّ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه، وإن لم يعلم اعتقاده، تركوا قوله أو أنكروا عليه وتبرأوا من قوله، حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى، لوجب أيضاً فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه».

ثم قال: «ومما يدل أيضاً على جواز العمل بهذه الأخبار التي أشرنا إليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها، فإني وجدتها مختلفة المذاهب في الأحكام، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهارات إلى باب الديات، ومن العبادات والأحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك، مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم، واختلافهم في أن التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة أم لا؟، ومثل اختلافهم في باب الطهارة، في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء، ونحو اختلافهم في حد الكر، ونحو اختلافهم في استيناف الماء الجديد لمسح الرأس والرجلين، واختلافهم في اعتبار أقصى مدة النفاس، واختلافهم في عدد فصول الأذان والإقامة، وغير ذلك في سائر أبواب الفقه، حتى أن باباً منه لا يسلم إلاّ وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه أو مسألة متفاوتـة الفتوى.

وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الأحاديث المختلفة التي تختص بالفقه في كتابي المعروف بـ(الاستبصار) وفي كتاب (تهذيب الأحكام) ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى، حتى إنك لو تأملت اختلافهم في هذه الأحكام، وجدته يزيد على اختلاف

أبي حنيفة والشافعي ومالك، ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاة صاحبه، ولم ينته إلى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما جاز ذلك، وكان يكون من عمل بخبر، عنده أنه صحيح يكون مخالفه مخطئاً مرتكباً للقبيح يستحق التفسيق بذلك، وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الأخبار».

مشروعيته:

لأننا عرفنا من خلال عرضنا لرأي السيد المرتضى ورأي الشيخ الطوسي ودليل كل منهما، الخلافَ في حجية خبر الواحد ومشروعية العمل به سوف نحاول ـ هنا ـ الاقتصار على ما ذكره المتأخرون والمعاصرون في شرعية العمل بخبر الواحد بالرجوع إليه كمصدر تشريعي.

يقول أستاذنا السيد الخوئي: «وقع الخلاف بين الأعلام في حجية خبر الواحد:

ـ فذهب جماعة من قدماء الأصحاب إلى عدم حجيته، بل ألحقه بعضهم بالقياس في أن عدم حجيته من ضروري المذهب».

وقد عرفنا هذا مفصلاً في بحثنا عن وقوعه.

ـ «وذهب المشهور إلى كونه حجة».

وعرفنا أيضاً أن المسألة اكتسبت هذه الشهرة من عهد المحقق الحلي.

والآن لنكن مع أدلة الطرفين المنكرين للحجية والمثبتين لها، مما عرضه المتأخرون ومتأخروهم والمعاصرون.

أدلة المنكرين:

استدل القائلون بعدم جواز العمل بخبر الواحد بما يلي:

١ـ الإجماع:

ويريدون به اتفاق فقهاء الإمامية على ذلك.. وهو ما ادعاه الشريف المرتضى ـ كما تقدم.

ونوقش:

بأن الإجماع المدعى غير تام، لوقوع الخلاف في المسألة ـ كما تقدم ـ يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل): «لم يتحقق لنا هذا الإجماع والاعتمادُ على نقله تعويلٌ على خبر الواحد، مع معارضته لدعوى الشيخ المعتضدة بدعوى أُخرى الإجماعَ على حجية خبر الواحد في الجملة وتحققِ الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين».

٢ـ الكتاب:

وذلك بالآيات الناهية عن العمل بغير علم، أمثال قوله تعالى: (ولا تقفُ ما ليس لك به علم) وقوله: (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً).

ويناقش الاستدلال بهما بما حاصله:

في هاتين الآيتين وأمثالهما دعوةٌ إلى التثبت وعدم الإيمان بالشيء حكماً أو موضوعاً، سلباً أو إيجاباً، إلاّ بعد العلم به، أي معرفته على حقيقته وبواقعه، وهو المبدأ العام الذي يعتمد عليه نظام حياة الإنسان.

والتمسك بخبر الثقة والعمل على وفقه هو من نوع الأخذ بالعلم، وذلك لثبوت مشروعيته بالدليل القطعي، فالأخذ به ـ في الحقيقة ـ أخذ بدليله، وهو من نوع العلم، فلا يكون من غير العلم الذي نهى القرآن عنه.

ونوقش ببيان آخر اعتمد فيه المناقش تطبيق القواعد الأصولية فقال:

«أولاً: أن مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمّن من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجية الخبر أصلاً.

وثانياً: على تقدير تسليم أن مفادها الحكم المولوي، وهو حرمة العمل بالظن، فإن أدلة حجية الخبر حاكمة على تلك الآيات، فإن مفادها جعل الخبر طريقاً بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبد الشرعي، ويكون خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً.

هذا بناءً على أن المجعول في باب الطرق والأمارات هي الطريقية، كما هو

الصحيح.

وأما بناء على أن المجعول هو الحكم الظاهري مطابقاً لمؤدى الأمارة، وأن الشارع لم يعتبر الأمارة علماً، تكون أدلة حجية خبر الثقة مخصصة للآيات الناهية عن العمل بغير العلم، فإن النسبة بينها وبين الآيات هي العموم المطلق، إذ مفاد الآيات عدم حجية غير العلم من خبر الثقة وغيره في أصول الدين وفروعه، فتكون أدلة حجية خبر الثقة أخص منها.

وبالجملة، أدلة حجية خبر الثقة متقدمة على الآيات الشريفة إما بالحكومة أو بالتخصيص»(٤٨).

٣ـ السنة:

وذلك بنوعين من الروايات:

أ ـ الروايات الناهية عن العمل بالخبر الذي لم يعلم صدوره عن المعصوم إلاّ إذا اقترن بقرينة معتبرة من القرآن أو السنة القطعية.

«مثل ما رواه في (البحار) عن (بصائر الدرجات) عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟

فكتب عليه السلام بخطه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا».

ب ـ الروايات الناهية عن الأخذ بالخبر الذي لا يوجد عليه شاهد أو شاهدان من القرآن أو السنة القطعية.

أو قل: الذي لا يوافق الكتاب والسنة القطعية.

مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما جاءكم عني مما لا يوافق القرآن فلم أقله».

---

(٤٨) مصباح الأصول ٢/ ١٥١ - ١٥٢.

وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «لا يصدّق علينا إلاّ ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله».

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم».

وهذه الروايات ـ كما يقول أستاذنا الخوئي ـ كثيرة ومتواترة إجمالاً.

ووجه دلالتها ـ أيضاً ـ واضح، إذ من المعلوم ان أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله ولا من السنة القطعية، وإلا لما احتجنا إلى التمسك بالخبر.

ورد قدس سره الاستدلال بها بقوله: «إن الروايات الواردة في الباب طائفتان:

ـ (الطائفة الأولى): هي الأخبار الدالة على أن الخبر المخالف للكتاب باطل أو زخرف، أو اضربوه على الجدار، أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية.

والمراد من المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة بنحو لا يكون بين الخبر والكتاب جمع عرفي، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه.

وهذا النحو من الخبر، أي المخالف للكتاب أو السنة القطعية بنحو التباين أو العموم من وجه، خارج عن محل الكلام، لأنه غير حجة بلا إشكال ولا خلاف.

وأما الأخبار المخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشمولة لهذه الطائفة، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب، والمقيد لإطلاقاته، عنهم عليهم السلام كثيراً، إذ لم يذكر في الكتاب إلاّ أساس الأحكام بنحو الإجمال، كقوله تعالى: (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)، وأما تفصيل الأحكام وبيان موضوعاتها فهو مذكور في الأخبار المروية عنهم عليهم السلام.

ـ (الطائفة الثانية): هي الأخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وآله.

وهذه الطائفة وإن كانت وافية الدلالة على المدعى، إلاّ أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها للعلم بصدور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة.

بل هي مخصصة لعموماتها ومقيدة لإطلاقاتها ـ على ما تقدمت الإشارة إليه.

فلابد من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض، كما هو صريح بعضها، ولذا ذكرنا في بحث التعادل والترجيح أن موافقة عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجحات في باب التعارض.

أو (حملها) على الأخبار المنسوبة إليهم عليهم السلام في أصول الدين، وما يتعلق بالتكوينيات مما لا يوافق مذهب الإمامية.

وقد روي هذا النوع من الأخبار عنهم عليهم السلام كثيراً، بحيث أن الكتب المعتمدة المعتبرة عندنا كالكتب الأربعة ونظائرها، مع كونها مهذبة من هذا النوع من الأخبار، يوجد فيها منه قليل. ومن هذا القليل ما في (الكافي) الدال على أنه لو علم الناس كيفية خلقهم لما لام أحد أحداً.

فإن هذه الرواية صريحة في مذهب الجبر، ومخالفة لنص القرآن لأن الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح والمعاصي.

هذا مضافاً إلى أن هذه الطائفة معارضة بما دل على حجية خبر الثقة، لأن مفاد هذه الطائفة عدم حجية الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب والسنة، سواء كان المخبر به ثقة أو غير ثقة، ودليل حجية خبر الثقة أخص منها، فيقيد به إطلاقاتها، وتكون النتيجة بعد الجمع عدم حجية الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة إلاّ خبر الثقة».

والحق، أن الذي يفهم من هذه الروايات هو وضع ضابطة، أو مبدأ عام من قبل المعصوم لقبول الرواية أو رفضها من حيث الدلالة لا من حيث السند.

وهذه الضابطة هي: أن كل ما وافق الكتاب والسنة القطعية فهو من الشريعة الإسلامية، وكل ما خالفهما ليس من الشريعة.

ذلك أن في القرآن والحديث المقطوع بصدوره ما يفهم منه الإطار العام للتشريع الإسلامي، وهو المقصود بالموافقة حيث يدخل الخبر المروي داخل هذا الإطار العام، ومن جهة دلالته، وبالمخالفة حيث لا يدخل في هذا الإطار العام ومن الدلالة أيضاً.

فهي - في واقعها - غير ناظرة إلى تقييم السند، فلا علاقة لها بمسألتنا لا منعاً للعمل بخبر الثقة، ولا تجويزاً له.

ادلة المثبتين:

استدل المثبتون لحجية خبر الثقة وصحة التعبد به وجواز العمل على وفقه بالعقل والنقل.

ومنهجياً علينا أن نبدأ باستعراض الدليل العقلي لأنه الأساس الذي بني عليه البحث، فالنصوص الشرعية التي استدلوا بها هنا ما هي إلاّ إمضاء وتطبيق للسيرة الاجتماعية العقلائية.

وعليه نقول:

استدلوا على الجواز بسيرة العقلاء ببيان أن المجتمعات البشرية من يوم أن كانت وحتى يوم الناس هذا، وعلى اختلاف أنماطها السلوكية، تعتمد في معظم شؤون حياتها على خبر الثقة.

وهكذا ظاهرة بهذه الشمولية، وبهذا الوضوح لا يمكن التعلق بذيل إنكارها.

وما كان عصر النبي ﷺ ولا عصور الأئمة عليهم السلام من بعده، سائرة على غير هذا.

وشاهده الوفود التي كانت تفد على النبي ﷺ بأخبار مجتمعاتها، والبعوث التي يبعثها النبي ﷺ لتبليغ الأحكام، أمثال: معاذ بن جبل إلى اليمن، ومصعب بن عمير إلى المدينة، وقيس بن عاصم والزبرقان بن بدر ومالك بن نويرة إلى عشائرهم، وأبان بن سعيد بن العاص إلى البحرين.

وللدعوة إلى الإسلام فقد بعث ﷺ اثني عشر رسولاً لاثني عشر ملكاً.

وفي (الرسالة) للإمام الشافعي: «أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار: أن رجلاً قبل امرأته وهو صائم، فوجد من ذلك وجداً شديداً، فأرسل امرأته تسأل عن ذلك فدخلت على أم سلمة أم المؤمنين فأخبرتها فقالت أم سلمة:

إن رسول الله يقبّل وهو صائم، فرجعت المرأة إلى زوجها فأخبرته فزاده ذلك شراً، وقال: لسنا مثل رسول الله يحل الله لرسوله ما شاء، فرجعت المرأة إلى أم سلمة فوجدت رسول الله عندها، فقال رسول الله: ما بال هذه المرأة؟ فأخبرته أم سلمة، فقال: ألا أخبرتها أني أفعل ذلك، فقالت أم سلمة قد خبرتها فذهبت إلى زوجها فأخبرته فزاده ذلك شراً، وقال: لسنا مثل رسول الله يحل الله لرسوله ما شاء، فغضب رسول الله، ثم قال: والله إني لأتقاكم لله ولأعلمكم بحدوده».

قال الشافعي: في ذكر قول النبي ﷺ: «ألا أخبرتها أني أفعل ذلك» دلالة على أن خبر أم سلمة عنه ﷺ مما يجوز قبوله لأنه لا يأمرها بأن تخبر عن النبي ﷺ، إلاّ وفي خبرها ما تكون الحجة لمن أخبرته.. وهكذا خبر امرأته إن كانت من أهل الصدق عنده» ص٤٠٦ ط٢.

ومن شواهده أيضاً ما كان يدور في مجتمع المدينة المنورة بمرأى ومسمع من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده، ورواة الحديث الذين كانوا ينتشرون بين المسلمين في مختلف أماكنهم ينقلون إليهم الأحاديث ويتلقاها المسلمون ويعملون بمفادها.

فهي ـ كما يقول أستاذنا الخوئي ـ: «إن العمل بالحجج العقلائية القائمة على العمل بها سيرة العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف والعقلاء.

ولذا لم يتوقف أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم في العمل بالظواهر (ظواهر الألفاظ)، مع أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمرأى منهم ومسمع، وهم من أهل اللسان، وليس ذلك إلاّ لأجل أنهم لا يرون العمل بالظواهر عملاً بغير العلم بمقتضى قيام سيرة العقلاء على العمل بها.

وحال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السيرة على العمل به».

ويقول أستاذنا المظفر: «أنه من المعلوم ـ قطعاً الذي لا يعتريه الريب ـ استقرار بناء العقلاء طراً، واتفاق سيرتهم العملية على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على

الأخذ بخبر من يثقون بقوله، ويطمأنون إلى صدقه، ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بمن فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم، لأنه منهم، بل هو رئيسهم، فلابد أن تعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه، غير طريق العقلاء لأذاعه وبيّنه للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر.

وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

١ـ ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.

٢ـ كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني ﷺ ـ كما في تقريرات تلميذه الكاظمي ﷺ ٣/ ٦٩: «وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم»[٤٩].

واستدلوا من النقل بالكتاب والسنة.

فمن الكتاب استدلوا بأكثر من آية، ولكن أهمها آية النفر وآية النبأ:

آية النفر:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ـ سورة التوبة ١٢٢ ـ.

(٤٩) انظر: أصول الحديث: خبر الواحد غير المقرون.

وردت هذه الآية الكريمة في سياق آيات الجهاد التالية:

﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللهِ وَلاَ يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ـ الآية ١٢٠ ـ.

﴿وَلاَ يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً وَلاَ يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أَحْسَنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ ـ الآية ١٢١ ـ.

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ـ الآية ١٢٢ ـ «موضوع البحث».

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ ـ الآية ١٢٣ ـ.

ولأجل هذا السياق.

ولما نسب إلى ابن عباس من أنه يذهب إلى أن الآية نزلت في البعوث والسرايا(٥٠).

ولاشتمالها على عبارة (لينفروا) وعبارة (نفر) المأخوذتين من النفر الذي يعني في أشهر استعمالاته الإسراع في الخروج لقتال العدو.

لأجل هذه ذهب غير واحد من المفسرين إلى أنها من آيات الجهاد.

منهم: السيد الطباطبائي في (الميزان) قال: «السياق يدل على أن المراد بقوله (لينفروا كافة) لينفروا وليخرجوا إلى الجهاد جميعاً».

ويفسر ﷺ الآية بأنها «تنهى مؤمني سائر البلاد غير مدينة الرسول أن

(٥٠) البعوث والسرايا: هي الجيوش التي يرسلها رسول الله ﷺ للفتح والدعوة ولا يخرج ﷺ معها.

ينفروا إلى الجهاد كافة، بل يحضضهم أن ينفر طائفة منهم إلى النبي ﷺ للتفقه في الدين وينفر إلى الجهاد غيرهم».

وفي تفسير (البحر المحيط): «وقال ابن عباس: الآية في البعوث والسرايا.

والآية المتقدمة (يعني: وما كان لأهل المدينة الخ) ثابتة الحكم مع خروج الرسول في الغزو.

وهذه (يعني: آية النفر) ثابتة الحكم إذا لم يخرج (الرسول) أي يجب إذا لم يخرج (الرسول) أن لا ينفر الناس كافة، فيبقى هو مفرداً، وإنما ينبغي أن ينفر طائفة وتبقى طائفة لتتفقه هذه الطائفة في الدين وتنذر النافرين إذا رجعوا إليهم».

وقد نلمح فهم البعض في أن النفر لا يكون إلاّ للجهاد من توجيه السيد شبر في تفسيره (الجوهر الثمين) حيث يقول: «وسمي الخروج إلى طلب العلم نفراً لما فيه من مجاهدة أعداء الدين، بل هو الجهاد الأكبر لأن الجدال بالحجة هو الأصل».

والنفر ـ في اللغة ـ هجر الوطن والضرب في الأرض، لجهاد كان أو لغيره.

كما أن النفير لا يرادف النفر، أي أنه ليس مصدراً ـ كما يظهر من عبارات بعض الأصوليين والمفسرين ـ وإنما هو اسم للقوم ينفرون للقتال.

وفي مقابل ما تقدم ذهب غير واحد من المفسرين والأصوليين إلى أن الآية تحمل حكماً مستقلاً، أي أنها ليست من آيات الجهاد، وإن وردت في سياقها.

والسياق القرآني ـ كما يظهر للمتتبع ـ لا يقوم قرينة على المراد على وجه الدوام، بل ولا الغالب.

ومن هؤلاء الفخر الرازي، قال في تفسيره: «إن هذه الآية حكم مستقل، وتقريره أن الله تعالى لما بيّن في هذه السورة (سورة التوبة) أمر الهجرة ثم أمر الجهاد، وهما عبادتان في السفر، بيّن أيضاً عبادة التفقه من جهة الرسول ﷺ، وله تعلق بالسفر، فقال: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ إلى حضرة الرسول ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، بل ذلك غير واجب وغير جائز، وليس حاله كحال الجهاد معه ﷺ الذي يجب أن يخرج فيه كل من لا عذر له.

ثم قال: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ﴾ يعني من الفرق الساكنين في البلاد ﴿طَآئِفَةٌ﴾ إلى حضرة الرسول ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾ وليعرفوا الحلال والحرام، ويعودوا إلى أوطانهم فينذروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم».

واستظهره أبو حيان الأندلسي في تفسيره (البحر المحيط) قال: «والذي يظهر أن هذه الآية إنما جاءت للحض على طلب العلم والتفقه في دين الله، ولأنه لا يمكن أن يرحل المؤمنون كلهم في ذلك فتعرى بلادهم منهم ويستولي عليها وعلى ذراريهم أعداؤهم، فهلاّ رحل طائفة منهم للتفقه في الدين ولإنذار قومهم، فذكر العلة للنفير وهي التفقه أولاً، ثم الإعلام لقومهم بما علموه من أمر الشريعة، أي فهلاّ نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة منهم فكفوهم النفير، وقام كل بمصلحة، هذه بحفظ بلادهم وقتال أعدائهم، وهذه لتعلم العلم وإفادتها المقيمين إذا رجعوا إليهم».

ثم قال: «ومناسبة هذه الآية لما قبلها أن كلا النفيرين هو في سبيل الله وإحياء دينه، هذا بالعلم وهذا بالقتال».

ومنهم: أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي في كتاب (الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال) قال: «وهذا راجع إلى تنفير أهل البوادي إلى المدينة للتفقه.

وهذا لو أمكن الجميع فعله لكان جائزاً أو واجباً، وإن لم يمكن وجب على بعضهم القيام عن باقيهم على طريق وجوب الكفاية».

ومنهم السيد عبد الله شبر، قال في تفسيره (الجوهر الثمين): «أي هلا نفر إلى النبي ﷺ من كل ناحية طائفة لتتعلم منه أمور الدين ثم ترجع إلى قومها فتبين لهم ذلك وتنذرهم».

ومنهم أستاذنا التقي الحكيم، قال في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن): «والذي يبدو لي من صدر الآية أن شبهة عرضت لبعض من هم خارج المدينة من المسلمين في أن لزوم التفقه المباشر من النبي ﷺ إنما هو من قبيل الواجبات العينية التي لا يسقطها قيام البعض بها عنهم، ففكروا بالنفر جميعاً إلى المدينة

ليأخذوا الأحكام عنه ﷺ مباشرةً، فنزلت هذه الآية لتفهمهم أن هذا النوع من النفر الجماعي لا ضرورة له، وليس هو مما ينبغي أن يكون لما ينطوي عليه من شل لحركتهم الاجتماعية، وتعطيل لأعمالهم، فاكتفى الشارع بمجيء طائفة من كل فرقة منهم للتفقه في الدين والقيام بمهمة تعليمهم إذا رجعوا إليهم».

وعلى كلا التفسيرين المذكورين هي دالة على حجية خبر الواحد.

وأما وجه الاستدلال به على ذلك فقرره الفخر الرازي في كتابه الأصولي (المحصول) بقوله: «وجه الاستدلال: أن الله تعالى أوجب الحذر بأخبار الطائفة، والطائفة ـ ها هنا ـ عدد لا يفيد قولهم العلم، ومتى وجب الحذر بأخبار عدد لا يفيد قولهم العلم فقد وجب العمل بالخبر الذي لا نقطع بصحته»، أي من حيث الصدور.

وفي تفسير (التبيان) للشيخ الطوسي: «واستدل جماعة بهذه الآية على وجوب العمل بخبر الواحد بأن قالوا: حث الله تعالى الطائفة على النفور والتفقه حتى إذا رجعوا إلى غيرهم لينذروهم ليحذروا، فلولا أنه يجب عليهم القبول منهم لما وجب عليهم الإنذار والتخويف.

والطائفة تقع على جماعة لا يقع بخبرهم العلم بل تقع على واحد لأن المفسرين قالوا في قوله: (ويشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) أنه يكفي أن يحضر واحد».

وقبل أن نُعيد بيان وجه الاستدلال بالآية الكريمة على حجية خبر الثقة، لابد من توضيح معاني مفردات وعبائر الآية الكريمة:

١ـ إن جملة (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) هي نهي بصيغة الخبر، نحو قولك (ما كان لك أن تشرب الخمر) أي ليس لك أن تشرب الخمر، فالمعنى ليس للمؤمنين أن ينفروا بأجمعهم.

٢ـ (لولا) أداة تحضيض، والتحضيض ـ نحوياً ـ هو التحريض على عمل شيء باستعمال حرف من حروف التحضيض وهي: هلا وإلا ولولا ولوما.

قال ابن أم قاسم المرادي في (الجني الداني): «القسم الثاني من قسمي

(لولا) أن تكون حرف تحضيض فتختص بالأفعال، ويليها المضارع نحو ﴿فَلَوْلاَ تَشْكُرُونَ﴾ والماضي نحو ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾..».

والتقدير في الآية الكريمة (لينفر من كل فرقة منهم طائفة).

٣ـ (لعل).

لهذه الأداة أكثر من معنى، وأشهر معانيها بين الناس وأكثرها استعمالا هو الترجي نحو (لعل الله يرحمنا).

ومن معانيها الإشفاق نحو (لعل العدو يقدم).

والفرق بين الترجي والإشفاق أن الأول يكون في المحبوب والثاني في المكروه.

ومن معانيها (التعليل)، قال فيه المرادي: «هذا معنى أثبته الكسائي والأخفش، وحملاً على ذلك ما في القرآن من نحو ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ أي لتشكروا ولتهتدوا».

وهو المعنى المناسب لكلمة (لعل) في الآية الكريمة، والتقدير (لكي يحذروا) أو (لأجل أن يحذروا) مثلها في آية الصوم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ.. لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أي (لكي تتقوا).

فالإنذار في آية النفر علة لوقوع الحذر.

وفي ضوئه:

الغاية من النفر التفقه في الدين.

والغاية من التفقه الإنذار.

والغاية من الإنذار الحذر.

٤ـ الضمير في جملة ﴿إِذَا رَجَعُوا﴾ على أحد التفسيرين يعود على الطائفة بتقدير إرادة الجمع أي باعتبار معناها، وعلى التفسير الآخر يعود على القوم.

٥ـ النفر ـ كما تقدم ـ هو هجر الإنسان وطنه إلى آخر، أو للضرب في الأرض، فقد يأتي خروجاً للجهاد، وقد يأتي سفراً لطلب العلم، وقد يأتي لغيرهما.

وبعد هذا:

إن الذي يستفاد من الآية الكريمة هو: أن التفقه في الدين، أو قل طلب العلم الشرعي من فروض الكفاية.

وهو وسيلة وغايته التبليغ.

أما دلالتها على حجية خبر الواحد فبيان أن كل فرد من أفراد المجموعة (الطائفة) الذين تعلموا أحكام الدين خارج بلادهم يقوم عند عودته ورجوعه إلى بلده بإنذار قومه، فما يبلغهم به من أحكام اعتمد فيها على النقل والرواية ـ أي ليست هي من اجتهاده ـ هي أخبار آحاد، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما صح إناطة وظيفة التبليغ (الإنذار) بالمتفقه وجواز التعبد بنقوله.

والآية الكريمة بهذا تفيدنا إمضاء القرآن الكريم لما قامت عليه سيرة الناس، وهي بذلك تعطي الحجية لخبر الثقة الذي قام عليه بناء العقلاء بجواز التعبد به والعمل على وفقه.

آية النبأ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. وهي الآية السادسة من سورة الحجرات.

سبب نزولها:

المشهور وما عليه الجمهور، وبه قال أكثر المفسرين هو أن الآية الكريمة نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وهو أخو عثمان بن عفان لأمه وذلك أن النبي ﷺ بعثه إلى بني المصطلق[٥١] بعد الوقعة معهم، مصدقاً أي يجبي منهم زكاة

---

(٥١) بنو المصطلق: قوم من خزاعة كانوا يقطنون على ماء لهم يدعى المريسيع من ناحية قديد إلى ساحل البحر (الأحمر)، غزاهم النبي ﷺ سنة خمس أو ست للهجرة فأسلموا وأحسنوا إسلامهم.

أنعامهم، وكان بينه وبينهم عداوة أيام الجاهلية، فلما سمع به القوم استقبلوه تعظيماً لأمر رسول الله ﷺ فظن أنهم خرجوا إليه يريدون قتله، فهابهم، وقبل أن يدخل ديارهم رجع إلى رسول الله ﷺ، وقال له: إن القوم منعوه صدقاتهم وأرادوا قتله، فأكثر المسلمون الذين سمعوا الخبر، على رسول الله ﷺ بأن يغزوهم مرة أخرى، فبلغ ذلك بني المصطلق فأتوا إلى النبي ﷺ وقالوا: يارسول الله سمعنا برسولك فخرجنا نستقبله ونكرمه ونؤدي إليه ما قبلنا من حق الله، فبدا له في الرجوع فخشينا أن الذي رجع به كتاب جاءه منك فغضب غضبته علينا، وإنا نعوذ بالله من غضبه تعالى وغضب رسوله.

فأنزل الله تعالى الآية في الوليد لكذبه في منع القوم زكاتهم، وفي المسلمين الذين أكثروا على رسول الله ﷺ بأن يغزو القوم ثانية لعدم تبينهم صحة قول ابن أبي معيط.

مفرداتها:

الفاسق. النبأ. التبين. الجهالة.

(الفاسق):

كلمة (فاسق) اسم فاعل من الفعل الثلاثي (فسق).. وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في موضعين هما:

- آية الحجرات المذكورة في أعلاه.
- الآية الثامنة عشرة من سورة السجدة ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾.

وورد بألفاظ أخرى من نفس المادة في موارد أخرى.

وكلمة (فاسق) بالمعنى الديني الذي حمله إياها القرآن تعدّ من الألفاظ الإسلامية، إذ لم يعهد استعمالها في الجاهلية بالمعنى الديني الذي استعملها فيه القرآن.

جاء في (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «من الحسي (فسقت الرطبة من

قشرها) إذا خرجت، و(فسق فلان في الدنيا فسقاً) اتسع فيها ولم يضيقها على نفسه، و(فسق فلان ماله) إذا أهلكه وأنفقه، ومنه يمكن إخراج معنى المادة الذي أكسبه إياها الإسلام، فقد نقل أنه لم يسمع قط في كلام الجاهلية، في شعر ولا كلام (فاسق)، وجاء الشرع بأن الفسق: الإفحاش في الخروج عن طاعة الله تعالى، وعدت الكلمة من الألفاظ الإسلامية التي نقلت عن موضعها إلى موضع آخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت وشرائط شرطت، وهو مثل من التطور اللغوي لدلالة الكلمات.

والفعل منه ـ كضرب ونصر وكرم ـ على خلاف في الأخيرة ـ، والمصدر الفسق والفسوق.

وبهذا المعنى الإسلامي للفسق استعمل في القرآن مقابلاً للإيمان، كفراً ﴿وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلاَّ الْفَاسِقُونَ﴾، ونفاقاً ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، وضلالاً ﴿فَمِنْهُم مُّهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾، وعلى أنواع من العصيان، وبهذا كان الفسق أعم من الكفر».

ونستفيد من هذا: أن كلمة (فاسق) لم تستقر كلفظ إسلامي أو مصطلح شرعي على المعنى المحدد فقهياً، وهو المقابل لمعنى كلمة (عادل) إلاّ بعد صدور الروايات التي فهم منها تحديد معنى العادل بذلك المسلم الذي يظهر منه الالتزام بتطبيق الأحكام الشرعية على سلوكه بحيث يأتمر بأوامر الله وينتهي بنواهيه.

وتلك الروايات هي أمثال صحيحة عبد الله بن أبي يعفور: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك.

والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه».

ومن هنا لا نقوى على حمل كلمة (فاسق) في الآية الكريمة إلاّ على القدر المتيقن وهو (الكاذب) بقرينة سبب النزول، فإن ابن أبي معيط كذب في ادعائه

امتناع القوم من دفع الزكاة.

ولازم هذا أن نحمل معنى كلمة (عادل) التي ترددت على ألسنة الفقهاء في مقام تفسير الآية على (الصادق) أي الثقة.

فالفاسق في الآية تعني الكاذب، وهو معنى يلتقي مع المعنى اللغوي في مبدأ الخروج عن الاستقامة.

(النبأ):

فسرت كلمة (النبأ) بالخبر ذي الشأن، والقصة ذات البال، والجمع أنباء. وفسرت بمطلق الخبر، أي أن النبأ يرادف الخبر في معناه، وهو الأكثر استخداماً في الاستعمالات اللغوية الاجتماعية.

ومنه ما في (معاني القرآن وإعرابه) للزجاج فقد جاء فيه: «.. (إن جاءكم فاسق بنبأ) أي بخبر».

(التبين):

تستعمل كلمة (تبين) في اللغة العربية بمعنى الإيضاح والإظهار، يقال: (تبين فلان الشيء) إذا أوضحه وأظهره.

وتستعمل بمعنى التريث والتثبت، أي تدبر الأمر والتأمل فيه حتى يتضح واقعه وتظهر حقيقته.

وعليه حمل معنى (فتبينوا) في الآية الكريمة، ويؤيده قراءة (فتثبتوا).

ففي (معاني القرآن) للفراء: «(يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا) قراءة أصحاب عبد الله (يعني ابن مسعود)، ورأيتها في مصحف عبد الله منقوطة بالثاء.

وقراءة الناس (فتبينوا)، ومعناهما متقارب، لأن قوله (فتبينوا) أمهلوا حتى تعرفوا، وهذا معنى (تثبتوا)..».

وقال الطبرسي في (مجمع البيان) ـ تفسير الآية ٩٤ من سورة النساء حيث وردت فيها عبارة (فتبينوا) مرتين ـ: «قرأ أهل الكوفة غير عاصم (فتثبتوا) هنا (يعني في سورة النساء) في الموضعين بالثاء والتاء، وفي الحجرات (يعني في آية النبأ)، وقرأ الباقون (فتبينوا) بالتاء والنون في الجميع».

وقال في تفسير آية النبأ: «وقد ذكرنا في سورة النساء اختلافهم في قوله (فتبينوا) والوجه في القراءتين.

والمروي عن الباقر عليه السلام: (فتثبتوا) بالتاء والثاء».

وقال ابن الجزري في (النشر) ـ في قراءات سورة النساء ـ: «واختلفوا في (فتبينوا) في الموضعين هنا (يعني في سورة النساء) وفي الحجرات: فقرأ حمزة والكسائي وخلف في الثلاثة (فتثبتوا) من التثبت، وقرأ الباقون في الثلاثة (فتبينوا) من التبين».

(الجهالة):

الجهالة مصدر الفعل (جهل)، يقال: جهل يجهل جهلاً وجهالة. وجاء في (لسان العرب): «قال شمر[٥٢]: والمعروف في كلام العرب، جهلت الشيء إذا لم تعرفه».

وفي معجم (ألفاظ القرآن الكريم): «الجهل:

أ ـ الخلو من المعرفة.
ب ـ الطيش والسفه».

فمن الأول قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ﴾. أي الخالي من المعرفة بهم.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ﴾، أي طائشون سفهاء.

وفي المعجم المذكور أيضاً: «بجهالة: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ

(٥٢) هو شمر بن حمدويه الهروي (ت ٢٥٥هـ)، له المعجم المعروف بـ(كتاب الجيم)، وهو من اللغويين الثقات.

السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ ـ ١٧ / النساء ـ أي الطيش.

وبمعناها ما في ٥٤/ الأنعام و١١٩/ النحل.

وأما في قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ ـ ٦ / الحجرات ـ فمعناها: بعدم معرفة ».

فقراتها:

١ ـ أن تصيبوا:

تعرب هذه الجملة مصدراً مؤولا تقديره (إصابة)، وبإضافته إلى ضمير المخاطبين يقدر بـ(إصابتكم).

اختلف في موقعه من حيث الإعراب:

ـ فالمشهور إعرابه مفعولاً له، بتقدير « كراهةَ أن تصيبوا كما في (معاني القرآن وإعرابه) للزجاج (ت ٣١١هـ)، وكما في (الكشاف) للزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، قال: (أن تصيبوا) مفعول له، أي كراهة إصابتكم ».

أو بتقدير: (حذر أن تصيبوا) كما في (الميزان) للطباطبائي، أو بتقدير: (لئلا تصيبوا) أو (خشية أن تصيبوا) أو (حذار أن تصيبوا) عند آخرين.

ـ وأعربه أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي مفعولاً به للفعل (تبينوا)، قال: ـ بعد أن نقد القول بإعرابه مفعولاً له ـ: « والذي أرجحه أن مقتضى سياق الكلام، والاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله (أن تصيبوا قوماً) مفعولاً لتبينوا، فيكون معناه: فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة ».

غير أن المعنى العام للآية الكريمة لا يساعد على إعرابه مفعولاً به، ذلك أن الأمر بالتبين أو التثبت كان لغاية، وهي لئلا يصيب السامع للنبأ الآخرين بمجرد سماعه بما لا يجوز أو بما لا ينبغي.

أو قل بلغة نحوية: إن المفعول لأجله هو ما كان سبباً لوقوع الفعل، وعدم الإصابة ـ هنا ـ هو سبب وقوع التبين، أن السامع إنما يتبين حذر الإصابة، أو قل

لئلا يصيب الآخرين عن جهل منه بحقيقة الواقعة.

وسوف نتبين هذا ونتثبت منه بأكثر وأجلى عند بياننا لمعنى الآية فيما يليه.

٢ ـ بجهالة:

أعربوا هذه الفقرة أو شبه الجملة حالاً، كما في (الكشاف) وغيره، ففي (مجمع البيان): هو في موضع نصب على الحال، والعامل فيه الفعل (تصيبوا)، أي هو حال من فاعل الفعل (تصيبوا).

والتقدير: لئلا تصيبوا القوم بما لا يستحقونه وأنتم جاهلون بواقع الواقعة وحقيقتها.

معناها:

حاول الأصوليون فهم معنى الآية عن طريق تطبيق القواعد الأصولية عليها لإثبات دلالتها على حجية خبر الثقة.

وسنأتي على وجه استدلالهم المتضمن لهذا كي نتبينه ونتبين دلالة الآية من خلاله.

ولكن بعد محاولة أن نفهم معنى الآية من خلال ربط النص بقصته التي تلقي الضوء الكاشف له، وربط الفكرة بواقعها الذي يقرنها بما يساعد على فهم المقصود منها.

وهذا النمط من الفهم يتوقف على فهم واقع حياة الناس عند نزول الآية الكريمة، وبخاصة أنها في معرض التشريع، ولكن بنحو التهذيب.

والتشريع كما يكون تأسيساً لسلوك جديد يكون ـ أيضاً ـ تهذيباً لسلوك قائم بحاجة إلى أن يهذب.

والآية الكريمة في تشريعها هي من النمط الثاني، أي أنها جاءت لتهذب سلوكاً قائماً وجعله يتواءم مع مصلحة الإنسان في مجال تنظيم حياته في هذه الدنيا.

فمن الأمر بالتبين أو التثبت الذي يعني التوقف عند سماع خبر الفاسق نفهم

أن الناس كانوا عندما يسمعون الخبر لا ينظرون إلى حال المخبر، وإنما يقومون بتصديقه وترتيب الآثار عليه ثقة كان المخبر أو غير ثقة.

وهذا ما لمسناه في قصة النزول حيث أكثرَ المسلمون على النبي ﷺ بغزو القوم ثانيةً بمجرد سماعهم خبر منعهم الزكاة من ابن أبي معيط..

ولولا توقف النبي ﷺ وتثبته في الأمر لوقعت الواقعة. وكانت الغزوة الثانية.

فالآية الكريمة عندما نزلت كانت تهدف إلى تهذيب هذا السلوك المضر بالمصلحة، إلى سلوك نافع يحقق المصلحة، فنهت عن قبول خبر الفاسق بمجرد نقله الخبر وسماعه منه لأن احتمال الكذب في خبر الفاسق هو بمستوى يوجب عدم الأخذ به، ذلك أن نسبة احتمال الصدق في خبره ضيئلة بالنسبة لاحتمال الكذب.

ثم أمرت الآية بالتثبت حتى يتبين ويتضح واقع الواقعة فتحصل لدى السامع المعرفة التي يمكنه الاستناد إليها والاعتماد عليها.

ذلك أنه إذا لم يصل إلى هذه المعرفة وقام بالفعل وهو جاهل بحقيقة الواقعة استناداً إلى خبر الفاسق فإنه يندم على فعله عندما لا يصيب الواقع حيث لا ينفع الندم.

وبهذا فسر أستاذنا المظفر الآية الكريمة قال: «إنها (يعني الآية) تعطي أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس، ويؤخذ به من جهة أن ذلك من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنه فاسق.

فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغي أن يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي أن لا يؤخذ به بلا ترو، وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوماً بجهالة، أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم.

والسر في ذلك أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره، فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب

فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة، ولازم ذلك أنه حجة.

والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية: أن النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس، وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت، وإلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس.

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة.

وطبعاً لا يكون ذلك إلأ من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لأن المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه».

ولازم إلغاء العمل بخبر الفاسق شرعاً جواز العمل بخبر الثقة وصحة الركون إليه، إذ لا واسطة بينهما ولا خيار ثالثاً في مقام العمل الاجتماعي.

وجه الاستدلال:

وكما ألمحت، إن الأصوليين اتبعوا في الاستدلال بالآية على حجية خبر الثقة تطبيق القواعد الأصولية، وعلى نحوين:

ـ **النحو الأول**: تطبيق قاعدة مفهوم الوصف الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً.

ومن هؤلاء الذين طبقوا هذه القاعدة المحقق الحلي، قال في كتابه (المعارج): «ووجه الدلالة: أنه أمر بالتبين عند كونه فاسقاً، فوجب ألا يحصل وجوب التبين عند عدمه، وإلا لما كان لتعليق التبين على الفسوق فائدة».

ـ **النحو الثاني**: تطبيق قاعدة مفهوم الشرط.

وهو ما رأيناه في بيان أستاذنا المظفر لمعنى الآية.

والخلاصة:

إن الآية الكريمة تمنع من قبول خبر الفاسق بطريقة تهذيب واقع السلوك القائم عند الناس آنذاك.

وتجوز قبول خبر الثقة بطريقة عدم الردع، وهو نوع من إمضاء السيرة، لأن لازم عدم الأخذ بخبر الفاسق الأخذ بخبر الثقة، حيث لا يوجد عملياً غير هذا.

واستدلوا من السنة الشريفة بطوائف من الأخبار المتواترة والمستفيضة التي يطمئن إلى صدورها عن المعصومين.

وهي بمجموعها تفيد أن العمل على وفق خبر الثقة مطلقاً إمامياً كان أو غير إمامي من القضايا المفروغ من ثبوتها.

وما هو إلا البناء على تباني العقلاء والأخذ بسيرتهم، فيكون شأنها ـ هنا ـ شأن آيتي النفر والنبأ من حيث الإمضاء من قبل المعصوم لما قامت عليه سيرة العقلاء، فهي ـ الأخرى ـ تعطي بهذا الحجية لخبر الثقة بجواز التعبد به والعمل على وفقه.

وهي:

١ ـ الأخبار الواردة في بيان المرجحات عند تعارض الخبرين أمثال:

ـ مقبولة عمر بن حنظلة: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث».

ـ مروية عوالي اللئالي عن العلامة الحلي، المرفوعة إلى زرارة: «قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ؟

قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

قلت: فإنهما معاً مشهوران.

قال: خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

ـ رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك

الحديث، وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم).

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل): «نعم، رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة.

وبعد ملاحظة ذكر الأوثقية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل.

لكن الإنصاف، إن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة فتكون العبرة بها».

٢ـ الأخبار الدالة على إرجاع الأئمة بعض أصحابهم إلى أشخاص معينين من رواة حديثهم أمثال:

ـ «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس ـ مشيراً إلى زرارة».

ـ «وأما ما رواه زرارة عن أبي عليه السلام فلا يجوز رده».

ـ قوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد أن سأله عمن يرجع إليه إذا احتاج إلى مسألة:

«فما يمنعك عن الثقفي؟ ـ يعني محمد بن مسلم ـ فإنه سمع من أبي أحاديث، وكان عنده وجيهاً».

ـ وقوله عليه السلام لسلمة بن أبي حبيبة: «ائت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني، فاروه عني».

ـ وقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفي بعد سؤاله عمن يرجع إليه:

«عليك بالأسدي - يعني أبا بصير -».

- وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب بعد سؤاله عمن يأخذ السائل معالم الدين:

«عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا».

ـ وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: «ربما أحتاج، ولست ألقاك في

كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم».

يقول الشيخ الأنصاري: «وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه.

ويؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء، ففي (الكافي) ـ في باب النهي عن التسمية ـ: «عن الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام وقلت له: من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟

فقال عليه السلام له: العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له، وأطع، فإنه الثقة المأمون».

«وأخبرنا أحمد بن إسحاق: أنه سأل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني، فعني يؤديان، وما قالا لك عني، فعني يقولان، فاسمع لهما، وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان».

وهذه الطائفة ـ أيضاً ـ مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون[٥٣].

٣ـ الأخبار التي تحمل الذم للكذب على المعصوم، وتحذر الكذابين من مغبة الكذب، «مثل الحديث المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)، مما يدل على المفروغية عن حجية خبر الآحاد، إذ لو كانوا مقتصرين في مجال الحجية على خصوص الخبر المتواتر لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان أثر لأولئك الكذابين يخشى منه»[٥٤].

٤ـ الأخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواة الثقات والعلماء والفقهاء،

مثل قول الحجة عليه السلام لإسحاق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وإكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا

---

(٥٣) الرسائل: خبر الواحد.

(٥٤) الأصول العامة: السند.

فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم».

يقول الشيخ الأنصاري: «فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر (يعني صدر الرواية) الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة أعني الاستفتاء منهم، إلاّ أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم».

ومثل الرواية المحكية عن (العدة) من قوله عليه السلام: «(إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام).

دل على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة (يعني أهل السنة) مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة (يعني الإمامية)... »[٥٥].

٥ـ الأخبار الدالة على جواز الرجوع إلى كتب الشلمغاني[٥٦].

وبني فضال[٥٧]، وهي: مثل ما في كتاب (الغيبة) ـ للشيخ الطوسي، بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني، فقال الشيخ: «أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟، قال: خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا».

فإنه دل بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال، وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم[٥٨].

(٥٥) الرسائل: خبر الواحد.

(٥٦) هو محمد بن علي (ت ٣٢٢هـ) نسبة إلى شلمغان قرية من نواحي مدينة واسط بالعراق، ويعرف بابن أبي العزاقر.

كان مستقيم الطريقة، متقدماً في أصحابنا، ثم انحرف عن المذهب، وله كتب ألفها حال استقامته، وإليها الإشارة في السؤال وجوابه المذكورين في أعلاه.

(٥٧) بنو فضال: من أسر الشيعة في الكوفة، وهم من آل تيم الرباب.

اشتهر منهم:

- الحسن بن علي بن فضال.
- وابنه علي بن الحسن بن علي بن فضال.

وعرفا بانتمائهما إلى المذهب الفطحي الذي كان فبان.

(٥٨) الرسائل: خبر الواحد.

٦ ـ الأخبار الواردة في الترغيب في الرواية: حفظها وكتابتها وإبلاغ الناس بها، مثل قوله عليه السلام: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة».

وقوله عليه السلام لأحد الرواة: «أكتب وبث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلاّ بكتبهم».

ومثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنها أصحابها تقيةً: «حدثوا بها فإنها حق».

والخلاصة:

إن ما استدل به المثبتون لحجية خبر الثقة ناهض بالإثبات وواف بالدلالة على ذلك.

وكما يقول الشيخ الخاقاني في (أنوار الوسائل ١/ ٥-٦): «قامت الأدلة من الأخبار المتواترة على حجية الخبر الموثوق بصدوره تعبداً أو إمضاءً للسيرة المتعارفة المألوفة بين الناس في اعتبار خبر الواحد الموثوق بصدوره في كل عصر وجيل».

تطور الرأي:

رأينا أن البحث في خبر الواحد كان يدور حول وجوده في موسوعات الحديث، وفي حجيته بعد ثبوت وجوده.

وكان محور البحث هو وثاقة الراوي المفيدة للظن بالصدور وكل هذا كان من حيث النظرية.

أما من حيث التطبيق، أي عندما يتعامل الفقيه مع الرواية لاستنباط الحكم الشرعي منها، فإن الوضع يختلف عنه في دراسة المسألة نظرياً.

ويرجع هذا إلى أن العديد من الأخبار لا يمكن الوصول إلى وثاقة رواته على وجه التحقيق.

ومن هنا وضع العلماء قاعدة الجبر القائلة: إن الحديث الضعيف سنداً ينجبر

ضعفه بعمل الأصحاب على وفقه، وذلك لسد الفراغ الذي قد يحدث بسبب عدم وجود شيء يملؤه إلاّ الأخذ بالقاعدة المذكورة، ومن جراء هذا انبثق المبدأ القائم على أساس اكتفاء أو استغناء الفقيه بوثوقه شخصياً بصدور الخبر عن المعصوم بما يعثر عليه من قرائن وملابسات تساعده على ذلك.

وعبّروا عن هذا المبدأ بـ(الوثوق بالصدور) في مقابل المبدأ المتقدم، وهو (وثاقة الراوي).

وممن صرح بذلك الآغا رضا الهمداني، فقد نقل عنه أستاذنا الخوئي في بحثه عن (الاجتهاد والتقليد) عند تعرضه لبيان حاجة المجتهد لعلم الرجال خلال قوله: «ثانيهما: علم الرجال، وذلك لأن جملة من الأحكام الشرعية وإن كانت تستفاد من الكتاب إلاّ أنه أقل قليل، وغالبها يستفاد من الأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام».

وعلى ذلك: إن قلنا بأن الأخبار المدونة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور، أو أنها مما نطمئن بصدورها، لأن الأصحاب عملوا على طبقها، ولم يناقشوا في إسنادها، وهذا يفيد الاطمئنان بالصدور، فقد استرحنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواة، كما سلك ذلك المحقق الهمداني قدس سره حيث قال: «ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المطلوبة، وإلا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواته على سبيل التحقيق، لولا البناء على المسامحة في طريقه، والعمل بظنون غير ثابتة الحجية.

بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية، وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الأربعة، أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها».

إلى أن قال:

«ولأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالهم»

انتهى.

وإنما اللازم حينئذ مراجعة أن الرواية هل هي معمول بها عندهم لتكون

حجة أو أنها معرض عنها لتسقط عن الاعتبار.

ومعه لا تمس الحاجة إلى علم الرجال إلاّ في بعض الموارد، كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الرواية أو إعراضهم عنها»[٥٩].

مبنى الاستنباط:

ونخلص مما تقدم إلى أنه أمام الفقيه أكثر من مبنى لابد له من أن يجتهد فيها. ويتبنى ما يسلمه إليه الدليل، ليبني عليه استنباطاته عند الرجوع إلى أخبار الآحاد، والتعامل معها فقهياً.

وهذه المباني، هي:

١ ـ عدم جواز العمل بخبر الواحد.

٢ ـ جواز العمل به:

وينشعب هذا الأخير ـ على أساس توافر الخبر على عنصر الوثوق بصدوره عن المعصوم إلى مبنيين، هما:

أ- اشتراط وثاقة الراوي.

ب- الاستغناء بالوثوق عن طريق القرائن والملابسات، أو قل الاكتفاء بوثاقة الرواية.

النتائج:

١ـ انبثق في الوسط العلمي الفقهي لموضوع خبر الثقة رأيان، هما:

أ- عدم جواز العمل به لأنه مظنون الصدور ولا دليل على جواز العمل به.

ب- جواز العمل به، لقيام الدليل القطعي على صحة الأخذ به والعمل على طبقه.

وقد سار هذان الرأيان جنباً إلى جنب حتى عصر الفقيهين المتعاصرين الشريف المرتضى والشيخ الطوسي، ثم كانت الغلبة للرأي الأول.

وعرف الشريف بأخذه بالرأي الأول وعمله على تركيزه والدفاع عنه.

(٥٩) انظر: التنقيح: الاجتهاد والتقليد.

وعرف معاصره الشيخ بأخذه بالرأي الثاني وعمله ـ أيضاً ـ على تركيزه والدفاع عنه.

وعندما دوّن الشيخ رأيه في كتابه الأصولي (العدة) بدأ يتغلب على الرأي الأول.

وذهب الرأيان يتصارعان علمياً حتى عصر ابن إدريس وهو آخر من تبنى الرأي الأول من الأصوليين، حيث راح الرأي الأول يضعف أمام الرأي الثاني.

٢ـ وفي عصر المحقق الأول استقر المنهج على الأخذ بالرأي الثاني وحتى الآن.

٣ـ كما استقر المبنى مؤخراً على الاستناد إما إلى وثاقة الراوي، وإما إلى وثاقة الرواية.

ظواهر الألفاظ

تعريف الظهور:

لكي نعرف معنى الظهور اللفظي علينا أن ننطلق إلى هذا عن طريق بيان أنواع دلالة الدليل اللفظي على معناه ثم مستوى الإيهان بكل نوع.

أما أنواع الدلالة فهي:

- دلالة النص.
- دلالة الظاهر.
- دلالة المؤول.
- دلالة المجمل.

ويقوم هذا التنويع للدلالة على أساس من مستوى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث إفادته له.

فقد يكون للفظ معنى واحد، فدلالته عليه دلالة نص.

وقد يكون للفظ أكثر من معنى، إلاّ أن له ظهوراً وبروزاً في دلالته على واحد منها دون البقية، إن دلالته على المعنى الذي له ظهور فيه هي دلالة الظاهر.

وقد يقترن هذا اللفظ الذي له أكثر من معنى بما يصرفه عن الدلالة على المعنى الظاهر إلى الدلالة على المعنى الآخر المحتمل، فهي دلالة المؤول.

وقد لا يتبين المتلقي المعنى من اللفظ لإبهامه وغموضه، فهي المجمل.

أما مستويات الإيمان بالدلالة التي تتمثل في درجة القناعة النفسية التي تحصل للمتلقي ـ سامعاً كان أو قارئاً ـ عند محاولة استفادته المعنى من اللفظ، فهي:

- اليقين.
- الاطمئنان.
- الظن.
- الاحتمال.
- التوقف.

وكل هذه المذكورات حالات نفسية تمثل مستوى أو درجة إيمان أو قناعة المتلقي بدلالة اللفظ على المعنى المقصود للمتكلم.

وإذا حاولنا أن نتعرف هذه الدرجات في ضوء النسبة المئوية ـ على نحو التقريب ـ فإننا نقول:

- اليقين يساوي نسبة ١٠٠٪.
- الشك يساوي نسبة ٥٠٪ لتساوي محتملات الأطراف، ذلك أن الشك Doubt حال نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي، فلا يقوى الإنسان معها على ترجيح أي طرف من الطرفين أو الأطراف.
- التوقف يساوي نسبة الصفر.

وما بين الشك واليقين هي منطقة نسبة الاطمئنان والظن.

فما بين ٩٥٪ إلى ٩٩٪ هي نسبة الاطمئنان لضعف درجة الاحتمال المقابل له إلى مستوى لا يعتد به.

وما فوق الخمسين حتى نسبة ٩٤٪ هي درجة الظن على اختلاف مستوياته قوة وضعفاً.

وما دون الخمسين هي نسبة الاحتمالات المقابلة للظنون، وهي أيضاً تتفاوت قوة وضعفاً.

ففي الحالتين الأوليين: (اليقين والاطمئنان) تسمى الدلالة بالدلالة اليقينية أو الدلالة النصية أو دلالة النص، أو الدلالة الصريحة من تسمية اللفظ ـ هنا ـ بالنص أو الصريح.

وفي الحالة الثالثة (الظن) تسمى الدلالة بالدلالة الظنية أو دلالة الظهور أو دلالة الظاهر من تسمية اللفظ ـ هنا ـ بالظاهر.

وفي الحالة الرابعة (الاحتمال) تسمى بالدلالة الاحتمالية أو دلالة التأويل من تسمية اللفظ ـ هنا ـ بالمؤول.

وفي الحالة الخامسة التي هي التوقف، تسمى الدلالة بالدلالة الإجمالية من تسمية اللفظ بالمجمل.

ويطلق على الدلالات الأربع الأولى عنوان الدلالة البيانية أو دلالة البيان، في مقابل الدلالة الاجمالية، ويصطلح على اللفظ بـ(المبين) في مقابل (المجمل).

فالدلالة البيانية هي التي يَبين فيها المعنى، أي يُعرف من اللفظ سواء كان ذلك من حاق اللفظ أو بمعونة القرينة، أي بشكل مباشر أو غير مباشر.

والدلالة الإجمالية هي التي لا يتبين فيها المتلقي المعنى من اللفظ.

دلالة النص:

قد يطلق (النص) ويراد به مطلق اللفظ، وهو المعروف في عصرنا هذا، وبخاصة في لغة الثقافة: العلوم والآداب والفنون، فيقال (نص أدبي) و (نصوص أدبية) أمثال: القصيدة أو البيت من القصيدة أو البيت المفرد، والمقالة، والقصة أو المقطع من إحداهما، أو اللفظة المفردة.

ويقال: (نص علمي) و (نصوص علمية) أو (نص فني) كنص المسرحية ونص الأنشودة.

وقد يطلق (النص) ويراد به اللفظ الذي هو نص في معناه، أي الذي يعين معناه بما لا يحتمل دلالته على غيره، لأن التنصيص معناه التعيين، واللفظ ـ هنا ـ ينص على معناه أي يعينه ويمنع احتمال إرادة سواه.

والمعنى الثاني هو المقصود هنا لأنه المصطلح الأصولي في مقابلة (الظاهر) وأخواته من المصطلحات المذكورة في أعلاه.

تعريف النص:

فالنص: هو اللفظ الذي يدل على معنى معين مع دفع احتمال إرادة غيره.

ومستوى الدلالة ـ هنا ـ بدرجة اليقين الذي يعني إرادة المتكلم للمعنى المدلول عليه باللفظ إذا كانت (١٠٠٪)، أو بدرجة الاطمئنان الذي هو أقل من اليقين بقليل جداً، أي ما يقارب (١٠٠٪).

واليقين أو الاطمئنان حالة نفسية تكون عند المتلقي حين سماعه أو قراءته اللفظ، تعرب وتكشف عن إيمانه بأن المعنى المدلول للفظ هو المقصود للمتكلم بمستوى يلغي معه احتمال إرادة غيره أو لا أقل من احتمال إرادة معنى آخر احتمالاً ضعيفاً جداً لا يعتد به، وذلك في حالة الاطمئنان.

واليقين في اللغة العربية مأخوذ من (يقن الماء في الحوض) إذا استقر وثبت، فكأن اللفظ لتعيينه لمعناه يجعل هذا المعنى مستقراً في نفس المتلقي وثابتاً، فتكون نفسه كالحوض يستقر فيها المعنى كما يستقر فيه الماء.

ويقال: (اطمأن القلب) إذا سكن بعد القلق، أي استقر وثبت.

ويقسم اليقين على أساس من طريقة حصوله عند الإنسان إلى: ذاتي وموضوعي، أو وجداني وبرهاني:

١ـ اليقين الذاتي أو الوجداني:

هو اليقين الذي يحصل عند الإنسان من مجرد إدراكه لواقع ذلك الشيء أو قل: بوجدان ذلك الشيء عنده أو أمامه، أي بمجرد وجوده من غير افتقار إلى تفكير أو إقامة برهان.

فيؤمن بذلك الشيء ويذعن له ويسلم به لذاته لا لشيء آخر خارج عنه دل عليه.

فالإدراك في حالة اليقين أو الاطمئنان ـ هنا ـ وجداني، أي منبعث ونابع من الوجدان لا البرهان.

والمعرفة ـ هنا ـ ذاتية نابعة من ذات المعلوم، لا من شيء آخر خارج عن الذات.

وهكذا معرفة لا تقبل الشك.

ومن هنا عُرّف اليقين والاطمئنان منطقياً بـ(المعرفة التي لا تقبل الشك)، وأصولياً بـ(الجزم الذي لا يحتمل الخلاف) وسيكلولوجيا (نفسياً) بـ(طمأنينة النفس لشيء تراه حقاً لا ريب فيه)، وذلك لأن هكذا يقين ـ حيث ينكشف معه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ـ لا يقارنه إمكان الغلط والوهم.

٢ـ اليقين الموضوعي أو البرهاني:

هو اليقين الذي يحصل للإنسان بسبب إقامة البرهان، أي أنه غير متأتٍ من ذات الشيء بمجرد إدراك الإنسان لذلك الشيء، وإنما بسبب دلالة البرهان الفلسفي أو العلمي عليه بمستوى من القوة يفرض نفسه بسببها على عقل الإنسان فرضاً، بحيث لا يستطيع العقل أمام البرهان إلاّ الإذعان بالقبول وعدم الرفض.

وإذا قارنا بين هذا القسم وقسيمه اليقين الذاتي فإننا سنرى أن اليقين الذاتي لأنه ذاتي، أي لأنه نابع من مجرد إدراك ذات الشيء لا يتغير، لأن الواقع الثابت في الذات غير قابل لأن يتغير، فاليقين المتعلق به كذلك ـ هو الآخر ـ لا يتغير أيضاً.

وبعكسه اليقين الموضوعي لأنه غير آتٍ من إدراك الشيء وإنما هو آتٍ من البرهان الدال عليه، فمتى ما اهتز البرهان وسلبت منه القدرة على الإثبات اهتز اليقين معه وزال بزواله.

ومنه قالوا: «قد يذعن المرء لما هو في الواقع خطأ».

وقيّد بعضهم التعريف القائل بأن «القطع هو الجزم الذي لا يحتمل الخلاف» بالقيد التالي: «سواء طابق الواقع أو خالفه» ليشمل القسمين المذكورين.

وعلى أساس من هذه التفرقة تقيّم حجية كل واحد منهما.

والحجة ـ كما يعرفها أستاذنا المظفر: «كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له».

وبتعبير آخر: هي إضفاء صفة الاحتجاج على الشيء الذي يراد الاستدلال به والبرهنة على الإثبات أو النفي.

فحجية اليقين الذاتي ـ أو قل: اعتباره حجة يصلح للاحتجاج به ـ أمر بديهي لا يتطلب إقامة برهان لإثباته، وذلك لأن العلم بالشيء هنا جاء من انكشاف واقع الشيء بذاته ووجداناً، وما يأتي عن طريق الوجدان لا يفتقر إلى البرهان.

جاء في الأرجوزة تعريفاً للعلم «حقيقة العلم انكشاف الواقع».

ومتى انكشفت حقيقة الشيء أمام الإنسان لا يحتاج وراء هذا الانكشاف إلى ما يثبتها لأن الوجدان أقوى من البرهان.

ولهذا قال الأصوليون: حجية القطع ذاتية، وإليها ترجع حجية كل الحجج، لأنها بديهية ضرورية.

والحجية النظرية إذا لم ترجع إلى البديهية لا تقوى على إثبات حجيتها.

وقالوا أيضاً: (القطع حجة بذاته) ويعنون به ما ذكرناه.

أما في القسم الثاني ـ وهو الذي لا يتأتى إلاّ عن طريق البرهان ـ فحجيته قائمة بحجية البرهان، فإن ثبت ثبتت، وإن اهتز اهتزت.

وإذا علمنا أن دلالة النص تتنوع إلى نوعين، هما:

١ ـ أن يدل اللفظ على معنى معين (واحد) بنفسه.

أي أن اللفظ نص في معناه لا يحتمل غيره، نقول: إن اليقين هنا ذاتي وجداني، وحجيته مثله، وهي ـ أيضاً ـ غير قابلة لأن تنفصل عنه.

٢ ـ أن يدل اللفظ على معنى ظاهر، ولكنه يقترن بدليل علمي يعينه وينص عليه بأنه هو المقصود للمتكلم، فيحول الظن إلى يقين.

ولأن مثل هذا اليقين مرتبط بالقرينة، فإنها ـ أعني القرينة ـ متى اختلت، اختلت معها الدلالة اليقينية، ورجعت إلى دلالة ظنية.

وكذلك حجيته مرتبطة بحجية الدليل، فإذا اهتز الدليل اهتزت معه.

وتطبيقاً نقول: لابد من أن نفرق أثناء الاستدلال بين دلالة النص وبين دلالة الظاهر بما يجعله نصاً.

ففي الأول لا مجال للخلاف والاختلاف، وفي الثاني الأمر مرتبط بالقرينة (الدليل).

وعلى هذا بناء العقلاء وسيرتهم في التعامل مع هكذا ألفاظ، أي أن هذا التعامل ظاهرة عامة من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة.

ومن الشواهد العربية لدلالة النص:

ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلاَ أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾.

فإن كلمة (أبداً) نص في التأبيد، بمعنى الاستمرار طول الأبد الذي هو الدهر.

ـ ومثله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾.

ومن الأمثلة العربية لدلالة الظاهر المقترن قوله تعالى: (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما).

فإن الجناح يعني الإثم، ونفيه في الألفاظ الشرعية يستعمل في الوجوب والندب والإباحة.

فقوله تعالى: (فلا جناح) قبل قوله (أن يطوّف) ـ وهو الطواف المراد به السعي ـ يفيد بأنه لا إثم في السعي، ويستفاد تعيين نوعية حكمه من الدليل الخارج عن النص.

ومن هنا اختلف في نوعية حكمه الشرعي «فقال جماعة من المفسرين والفقهاء هو سنة (مستحب) لظاهر العبارة، فإن رفع الجناح لا يستلزم الوجوب لأنه أعم منه، والعام لا يستلزم الخاص».

وذهب آخرون ـ كالإمامية ـ إلى أن حكمه الوجوب لأدلة خارجَ النص أفادت ذلك، وهي بيانات النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام.

والأدلة المشار إليها هي من القوة بالمستوى الذي يفيد اليقين.

دلالة الظاهر:

عرّف الظاهر ـ في لغتنا ـ بالمعنى الواضح الذي لا يحتاج في إدراكه من بين المعاني الأخرى التي يدل عليها اللفظ إلى تأمل أو تأويل.

أو قل: هو المعنى الذي ينسبق إليه ذهن المتلقي عند تلقي اللفظ، ويتبادر هو إلى ذهنه بمجرد تلقي اللفظ. وبتعبير آخر: إذا كان للفظ أكثر من معنى، وكان أحد المعاني يتميز بأنه أبرز وضوحاً من سواه فهو الظاهر، لأن الظهور يعني البروز.

ويقابل المعنى الظاهر المعنى المحتمل المصطلح عليه بـ(المؤول) ـ كما سيأتي.

وحالة الإيمان به التي تحصل لدى المتلقي للفظ الظاهر هي الظن.

ذلك أن الظن Opinion ـ كما يُعرّف فلسفياً ـ: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض.

هذا لأن المتلقي عندما يؤمن بأن المعنى الظاهر هو المعنى المقصود للمتكلم فإنه يحتمل في الوقت نفسه إرادة المعنى الآخر.

فهو ـ هنا ـ يحتمل إرادة المعنى الظاهر ويحتمل إرادة المعنى الآخر.

والفرق بين الاحتمالين أن الإيمان مع المعنى الظاهر احتمال راجح، ومع المعنى الآخر احتمال مرجوح.

ومن هنا قالوا: إن المعنى الظاهر «معرفة أدنى من اليقين تحتمل الشك ولا تصل إلى مستوى العلم».

ولأن الظن هو الاحتمال الراجح كان هو المعنى الظاهر والبارز بالنسبة إلى المعنى الآخر.

والمراد بالظهور ـ في عرف الأصوليين ـ الظهور العرفي، وذلك ليرقى إلى مستوى الظاهرة اللغوية الاجتماعية العامة.

ولأننا تبينا وعرفنا معنى الظهور نكون بحاجة فقط لأن نتبين ونعرف معنى العرف الذي به يرقى الظهور إلى مستوى الظاهرة العامة.

العرف هو ما تعارف عليه الناس، أو هو المعروف بينهم.

والمعنى العرفي ـ على أساس من تعريف العرف المذكور ـ هو المعنى المعروف للفظ من بين معانيه الأخرى عند الناس في مجال استعمالاتهم للألفاظ في مختلف أنماط حياتهم الاجتماعية والذي يرتبون عليه الآثار الشرعية والقانونية والعرفية.

ويتفرع على هذا، لكي نفهم موقع الفهم العرفي أن نقسم الاستعمالات اللغوية إلى المستويات التالية:

١ـ المستوى المعجمي الاجتماعي:

ويراد به الاستعمالات المعروفة بين أبناء المجتمع ودُوِّنت في المعجمات اللغوية.

مثال ذلك: كلمة (المال) فإن لها تعريفات معجمية مستمدة من واقع الاستعمالات العرفية العامة والخاصة، قال ابن الأثير «المال: ـ في الأصل ـ ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان.

وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل لأنها كانت أكثر أموالهم».

وفي (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «المال: ما يملك من الأعيان كالذهب والفضة والحيوان والدار والشجر.

وأكثر ما كان يراد بالمال عند أهل البادية الإبل، يقول القائل منهم: (خرجت إلى مالي) يريد إبله، وكان الحضري يقول: (خرجت إلى مالٍ لي بالطائف) يريد ضيعته».

من الواضح أن التعريفين المذكورين للمال مستمدان من واقع الاستعمال العرفي للمال، وفي إطار التطور الاستعمالي للكلمة، وهو ما يعرف في علم اللغة بالتطور الدلالي، أي التاريخ لاستعمال الكلمة في مختلف المجتمعات زماناً ومكاناً، ومن خلال تفاوتاتهم في الاستعمال.

فالدلالة هذه اجتماعية ـ كما رأينا ـ وفي الوقت نفسه هي دلالة معجمية لأنها ذكرت في المعاجم اللغوية.

٢ـ المستوى الاجتماعي:

وقد تستعمل اللفظة في المجتمع ولكن لا تدون في المعجم اللغوي لسبب من الأسباب.

وهذه مثل لفظة (جِدَة) ـ بكسر الجيم وفتح الدال المهملة من غير تشديد، بعدهما تاء مربوطة ـ فإنها وردت في أكثر من رواية في موضوع الحج.

وهي تعني اليسار والغنى والمال، وكان هذا في العصر العباسي.

ومن ذلك ما رواه الحر العاملي في كتابه (الوسائل) ـ في الباب الثاني من أبواب كتاب الحج المعنون (باب إنه يجب الحج على الناس في كل عام وجوباً كفائياً):

ـ عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «إن الله ـ عز وجل ـ فرض الحج على أهل الجِدَة... ».

ـ وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: قال: «إن الله ـ عز وجل ـ فرض الحج على أهل الجدة... ».

فإن كلمة (جدة) لم تذكر بهذا المعنى في المعاجم العربية المبكرة وكذلك المعاجم المتأخرة التي نقلت عنها، وإنما الذي ذكر معجمياً بهذا المعنى (الجد) بفتح الجيم وتشديد الدال وبغير تاء.

ومن شواهد استعماله اجتماعياً ما جاء في الدعاء (لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجَدُّ).

قال الجوهري: (أي لا ينفع ذا الغنى عندك غناه)، وقال أبو عبيد: (في هذا الدعاء) الجد بفتح الجيم لا غير، وهو الغنى والحظ).

ووردت كلمة (جِدَة) مصطلحاً فلسفياً كإحدى المقولات العشر المعروفة مراداً بها (الملك)، يقولون: (مقولة الجِدَة) ويعنون بها مقولة الملك.

وأيضاً كان هذا في العصر العباسي حيث ترجمت الفلسفة اليونانية إلى العربية.

فربما زاد الاستعمال العرفي، التاء لكلمة «الجد» المعروفة لغوياً، ولم يذكره اللغويون في مدوناتهم لأنه ـ في رأيهم ـ استعمال مولد.

نعم، تجاوز هذا الزمخشري في مجمعه (أساس البلاغة) فقال: «وقد وَجَدَ وَجْداً وجِدَةً، وأوجده الله: أغناه».

وربما كان هو المصطلح الفلسفي تعامل معه الناس فكان عاماً، والعكس وارد أيضاً، وهو أن يكون المصطلح الفلسفي هو الذي استعير من الاستعمال الاجتماعي.

٣ـ المستوى المعجمي:

وذلك أن تكون الكلمة قد استعملت في زمان ما ومكان ما في معنى من المعاني ثم انحسر ذلك المعنى عن الاستعمال، وبقي المعجم اللغوي يحتفظ به، لأنه قد استعمل، أو ليشير به إلى تطور دلالة الكلمة.

وذلك مثل كلمة (رأى) بمعنى (ضرب رئته) كما جاء في كتاب (الملاحن) لابن دريد، فإنها ـ في الاستعمال المعروف لها بين الناس هي فعل ماض من الرؤية بمعنى البصر، أو الرأي بمعنى الفكر.. والمعنى الذي ذكره لها ابن دريد لا يستعمل إلاّ نادراً جداً وفي مقام التورية.

ومثل هذا لا يتقوم به ظهور عرفي، لأنه يفتقد عنصراً مهماً من عناصر الظاهرة اللغوية الاجتماعية وهو الشيوع، وإنما يتقوم الظهور العرفي في المستويين السابقين لتوافرهما على شرط الشيوع.

وبتعبير آخر: لابد من توافر شروط الظاهرة الاجتماعية التي تقدم ذكرها وتعريفها، وذلك لتتحقق في الدلالة سمة الظهور العرفي.

وعلى أساس من هذا:

- لا تعتبر اجتهادات اللغويين ـ كما سيأتي ـ من الظهورات العرفية.
- كما لا تعتبر من الظهورات العرفية منقولات اللغويين للمعاني الميتة التي لم يرد لها ذكر في الألفاظ الشرعية.
- وما لم يذكر من المعاني في المعجم، ولكن ورد له ذكر في الألفاظ الشرعية يحمل على إرادة المعنى العرفي لعرف أبناء مجتمع التشريع.

ويعرف هذا عن طريق معرفة الحضارة اللغوية للعصر، فإن مثل هذا مما يعد من ألفاظ الحضارة.

والخلاصة:

المرجع في تشخيص ظهورات الألفاظ ـ في ما قامت عليه سيرة العقلاء وسار عليه الشرع ـ هو العرف.

ويراد بالعرف: الناس عموماً أو أبناء المجتمع في عصر نزول الآية أو صدور الرواية.

والأخذ بالظهور العرفي لازم، حتى ولو كان مخالفاً لما هو مذكور في المعاجم اللغوية.

حجية الظهور:

ولأن دلالة الظهور لم تبلغ مستوى القطع الذاتي لتكون حجة بذاتها، وذلك أن أقصى ما تبلغه هو درجة الظن، والظن ليس فيه كشف عن الواقع، فقد يصيب الواقع وقد يخطئه، أثار الأصوليون ـ من ناحية تطبيقية في مجال الاجتهاد الشرعي وتطبيقاته، للخروج من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى بالاحتجاج بالظهور ـ السؤال التالي: هل يصلح الظهور ـ وهو ظني الدلالة ـ لأن يحتج به شرعاً؟ وللإجابة عن السؤال استدلوا بـ:

ـ سيرة العقلاء:

«وثبوت هذه السيرة عقلائياً مما لا شك فيه لأنه محسوس بالوجدان، ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين، إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات.

ومع عدم الردع (من المشرع المقدس) الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور»[٦٠].

ـ سيرة المتشرعة:

من أئمة أهل البيت وأتباعهم وفقهاء الصحابة والتابعين حيث كانوا يتعاملون مع ظهورات الألفاظ في الشرعيات كما يتعامل معها سائر الناس في مختلف شؤونهم.

وهو تطبيق لما مضت عليه سيرة العقلاء، وفي الوقت نفسه هو إقرار لها.

والحق في هذه المسألة فكما قال السيد السبزواري في كتابه (تهذيب الأصول ٢/ ٦٦): «قد استقرت السيرة العقلائية على الاعتماد على الظواهر في المحاورات والمخاصمات والاحتجاجات ويستنكرون على من تخلف عن ذلك.

وهذا من أهم الأصول النظامية المحاورية (نظام التفاهم) بحيث يستدل به لا عليه.

وقد جرت عادة الشرائع الإلهية عليه أيضاً فبها يكون تبليغ الأحكام، وعليها يدور نظام المعاش والمعاد، ولو اختل ذلك لاختل النظامان.

فحق عنوان البحث أن يكون هكذا: يمتنع عادة عدم اعتبار الظواهر.

فحجية الظواهر كحجية الخبر الموثوق به الذي هو من الأصول العقلائية أيضاً».

تشخيص الظهور:

بعد أن تبينا حجية ظهورات الألفاظ، والمرجع في تشخيصها ننتقل هنا

(٦٠) الحلقة الثالثة ١/ ٢٦٥، الشهيد الصدر.

إلى محاولة تعرف طرق تشخيص ظهورات الألفاظ ليهيئ الباحث منها في مجال التطبيقات العلمية صغريات في قياس الاستدلال لكبرى أصالة الظهور.

ويرتب هذا وفق الشكل الأول من القياس المنطقي كالتالي:

هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى + وكل ظاهر لفظي هو حجة = إذن فهذا حجة.

ولنأخذ مثالاً صيغة فعل الأمر المصطلح عليها أصولياً بـ (صيغة افعل)، فإننا إذا أثبتنا ظهورها في الوجوب أو ثبت لدينا بإحدى الوسائل والطرق المقررة أنها تدل على الوجوب، أي أنها ظاهرة في دلالتها على الوجوب نقول:

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب + وكل ظاهر حجة = إذن فصيغة افعل حجة.

وفي عالم الشرعيات ننتقل لتطبيق هذا على المفردات الشرعية فنقول ـ مثلاً ـ:

(صلِّ) فعل أمر + وكل فعل أمر ظاهر في الوجوب = إذن، فصَلِّ ظاهر في الوجوب.

ثم نطبق عليه كلية الظهور لكي نصل إلى النتيجة المطلوبة فنقول:

فصلِّ ظاهر في الوجوب + وكل ظاهر حجة = إذن، فصلِّ حجة..

وهكذا.

وتشخيص الظهور يتحقق في مجالين، هما:

١ـ معرفة المعنى الموضوع له اللفظ، أو قل: معرفة المعنى الحقيقي للفظ عندما يكون المتكلم يريد المعنى الحقيقي من استعماله اللفظ وعندما يكون للفظ معنى حقيقي واحد.

٢ـ معرفة القرينة:

أـ القرينة الصارفة للفظ عن دلالته على المعنى الحقيقي إلى الدلالة على المعنى المجازي عندما يريد المتكلم المعنى المجازي.

ب ـ أو القرينة المعينة للمعنى المراد للمتكلم إذا كان اللفظ يدل على أكثر من معنى كما في الألفاظ المشتركة.

فإذا عرف الباحث أو الفقيه المعنى المقصود للمتكلم سواء كان ذلك عن طريق معرفته للوضع أو عن طريق معرفته للقرينة المعينة أو القرينة الصارفة يكون قد وصل في النتيجة إلى المطلوب.

وإذا شك المتلقي في شيء من ذلك (في المعنى الموضوع له، أو في وجود القرينة) فهناك طرق ذكرها الأصوليون للوصول إلى ذلك أهمها:

١ ـ أن يقوم الباحث نفسه بتتبع استعمالات أهل اللغة، ويعمل فكره مجتهداً في معرفة ذلك إذا كان لديه الوسائل العلمية التي تساعده على ذلك بأن كان من أهل الخبرة باللغة.

مثال ذلك من اللغة العربية:

ذكر في لغتنا العربية أن كلمة (قُرء) من الأضداد أي أنها من المشترك اللفظي، وهي مشترك بين الحيض والطهر.

وقد وردت الكلمة بصيغة الجمع في آية المطلقات (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قُروء)، ولم تنصب مع اللفظ القرآني قرينة معينة لأحد معنيي القرء.

وهنا لو أراد المتلقي أن يسلك طريق الاجتهاد اللغوي لمعرفة المراد من القروء في الآية الكريمة فأمامه قولان في المسألة، ومع كل قول دليله، وهما:

١ ـ قول أبي عبيد، وهو أن الإقراء مشترك لفظي بين الحيض والطهر، نقل عنه ابن منظور في (لسان العرب) أنه قال: «الإقراء: الحيض، والإقراء: الإطهار، وقد أقرأت المرأة، في الأمرين جميعاً، وأصله من دنو وقت الشيء».

وإليه ذهب الإمام الشافعي حيث نقل عنه في (لسان العرب) أنه قال: «القرء: اسم للوقت، فلما كان الحيض يجيء لوقت، والطهر يجيء لوقت، جاز أن يكون الإقراء حيضاً وأطهاراً».

واستدل على أن المراد به في آية المطلقات الأطهار، بالسنة، قال: «ودلت سنة رسول الله ﷺ أن الله عز وجل أراد بقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ الأطهار، وذلك أن ابن عمر لما طلق امرأته، وهي حائض، فاستفتى عمر النبي ﷺ في ما فعل، فقال: مره فليراجعها، فإذا طهرت فليطلقها، فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء».

٢- قول أبي إسحاق، وهو أن القرء هو الطهر، نقله عنه ابن منظور في (اللسان)، قال: «قال أبو اسحاق: الذي عندي في حقيقة هذا: أن القرء - في اللغة - الجمع، وأن قولهم (قريت الماء في الحوض) - وإن كان قد أُلزم الياء - فهو جمعت، و (قرأت القرآن) لفظت به مجموعاً، و(القرد يقري) أي يجمع ما يأكل في فيه، فإنما القرء: اجتماع الدم في الرحم، وذلك إنما يكون في الطهر.

وصح عن عائشة وابن عمر ﵄ أنهما قالا: «الإقراء والقروء: الأطهار».

وحقق هذا اللفظ من كلام العرب قول الأعشى:

* لما ضاع فيه من قروء نسائكا *

فالقروء - هنا - الأطهار لا الحيض لأن النساء إنما يؤتين في إطهارهن لا في حيضهن، فإنما ضاع بغيبته عنهن أطهارهن».

ونقل ابن منظور عن الأزهري قوله: (وأهل العراق يقولون: القرء الحيض، وحجتهم قوله ﷺ: «(دعي الصلاة أيام إقرائك) أي أيام حيضك».

والعمل الذي يقوم به الباحث هنا هو تجميع اجتهادات اللغويين في أقوالهم وأدلتها، وإلقاء نظرة اجتهادية متأنية وفاحصة، ينتهي إلى نتيجة يكشف من خلالها عن المعنى المقصود في الآية الكريمة.

ومثال آخر: هو ما سلكه أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه) تحت عنوان (مادة الأمر) لبيان أن كلمة (أمر) لفظ مشترك بين الطلب والشيء مستدلاً باختلاف الاشتقاق واختلاف الجمع، قال: «والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلب والشيء، لا أنه موضوع للجامع بينهما:

أ ـ أن الأمر بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء، والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

ب ـ أن الأمر بمعنى الطلب يجمع على (أوامر) وبمعنى الشيء على (أمور)، واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع.

٢ ـ أن يرجع المتلقي إلى علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الحمل وعدم السلب، فما تثبته الحقيقة هو المعنى الحقيقي، أي الموضوع له.

٣ ـ أن يرجع الباحث إلى أقوال علماء اللغة في معاجمهم وغيرها من كتبهم اللغوية والأدبية.

وهنا أثار الأصوليون مسألة صحة الاحتجاج بقول اللغوي وعدمها تحت عنوان (حجية قول اللغوي).

حجية قول اللغوي:

وتمهيداً للموضوع لابد من تناول النقاط التالية:

- تعريف اللغوي.
- هل اللغوي خبير أو راوٍ.
- منهج اللغويين في البحث والتأليف.
- حقيقة الوضع.

تعريف اللغوي:

اللغوي نسبة إلى اللغة، لتعامله معها في البحث والتأليف أو في التأليف فقط.

هذا التنويع للتعامل: تعامل في البحث والتأليف، وتعامل في التأليف فقط، مستفاد من واقع عمل اللغويين باعتبارهم لغويين يتعاملون مع اللغة، وذلك أن من اللغويين من هو عالم باللغة يتعامل معها من خلال مفاهيمها وقواعدها وملابساتها، وأن من اللغويين من هو جمّاع فقط يتعامل مع اللغة في تأليف المعجم عن طريق تجميع مادة المعجم من أقوال وكتب الآخرين دونما إخضاعها للبحث أو النقد.

فالأول ـ وهو عالم اللغة ـ يصنف ـ على رأي الأصوليين ـ في عداد ذوي الخبرة والاختصاص.

ويبدو من استخدامات الأصوليين لكلمتي (خبير) و (خبرة) أنهم يريدون بالخبير: العالم بالعلوم الأخرى غير الشرعية، ويعممونه لصاحب المهنة والحرفة.

وفي المعجم العربي يُعرّف الخبير بالعالم.

ويقول المعجم أيضاً: ذو الخبرة: الذي يخبر الشيء بعمله.. والخبير: هو العالم بالشيء بعد مزاولة وممارسة.

وأصحاب الخبرة: هم الذين مارسوا الشيء بأنفسهم فعرفوه معرفة تامة.

والخبرة: معرفة الشيء مباشرةً.

يقول السيد عبد الكريم علي خان في كتابه (الخمس ١٩٠): «إن اعتبار قول اللغوي وحجيته إنما هو من حيث خبرويته بما يحيط به خبراً كما هو شأن كل خبير في ما هو خبير به».

وهذا ـ كما ترى ـ لا يشمل كل لغوي، وإنما يختص باللغوي العالم (الخبير)، ولا يعم اللغوي الجمّاع.

ومن طرف آخر نص بعضهم على أن اللغوي جمّاع فقط، فقد جاء في (المنتقى): «إن اللغوي شأنه ضبط موارد الاستعمال، وهي غير متوقفة على الحدس والنظر، بل تتوقف على الحس، لم يكن من أهل الخبرة. نعم تشخيص الموضوع له، يحتاج إلى إعمال نظر وحدس ولكنه ليس شأن اللغوي».

وهذا يعني أن الأصوليين لم يلحظوا الفرق بين اللغوي العالم والآخر الجمّاع.

ومن هنا رأيت أنه لابد من بيان هذا الفرق بين اللغوي العالم واللغوي الجمّاع، لما سيترتب على هذا من آثار علمية نظرية وتطبيقية.

والثاني ـ وهو الجمّاع ـ يصنف في عداد النقلة والرواة.

ومن الصنف الأول من مؤلفي المعاجم المطبوعة:

- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) له: معجم (العين).
- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ) له: كتاب (نوادر اللغة).
- ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) له: كتاب (إصلاح المنطق).
- ابن دريد (ت ٣٢١هـ) له: معجم (جمهرة اللغة).
- أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ) له: معجم (البارع في اللغة).
- أبو منصور الأزهري (ت ٣٧٠هـ) له: معجم (تهذيب اللغة).
- أبو نصر الجوهري (ت ٣٩٣هـ) له: معجم (الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية).
- ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) له: المعاجم التالية: (مجمل اللغة) و (مقاييس اللغة) و(متخير الألفاظ) وهو معجم معاني.
- أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) له: معجم (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء) وهو معجم معاني.
- أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ) له: معجم (فقه اللغة وسر العربية) وهو معجم معاني.
- ابن سِيدَه (ت ٤٥٨هـ)، له: معجم (المحكم والمحيط الأعظم في اللغة) وهو معجم ألفاظ و (المخصص) وهو معجم معاني.
- عيسى بن إبراهيم الربعي (ت ٤٨٠هـ) له: معجم (نظام الغريب) في غريب اللغة.
- جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، له: معجم (أساس البلاغة).
- أبو منصور الجواليقي (ت ٥٤٠هـ) له: (المعرب من الكلام الأعجمي).
- محمود تيمور (ت ١٣٩٣هـ) له: (معجم الحضارة).
- عبد الله العلائلي (ت ١٤١٧هـ) له: معجم (المرجع) و (المعجم).
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، له: (المعجم الوسيط) و (المعجم الكبير) طبع منه حتى الآن ثلاثة مجلدات.

ومن الصنف الثاني من مؤلفي المعاجم المطبوعة:

- ابن منظور (ت ٧١١هـ) له: (لسان العرب)، ألفه بهدف استقصاء مفردات اللغة العربية، فضمنه ٨٠,٠٠٠ مادة جمعها من الكتب التالية: التهذيب للأزهري، والمحكم لابن سيده، والصحاح للجوهري، والحواشي لابن

بري، والنهاية لابن الأثير.

- مجد الدين الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، له (القاموس المحيط)، أيضاً ألفه بهدف استقصاء مفردات اللغة العربية، فجمعها من: المحكم لابن سيده، والعباب للصاغاني، وغيرهما، ولكن على نحو الاختصار بحذف الشواهد.

وقال غير واحد من علماء المعجم أن فيه أغلاطاً وأوهاماً وقصوراً وتناقضاً وسوء ترتيب.

ولهذا ألف عليه أكثر من كتاب منها: (الدر اللقيط في أغلاط القاموس المحيط) لمحمد بن مصطفى داود زاده، و(الجاسوس على القاموس) لأحمد فارس الشدياق (ت ١٣٠٤هـ) طبع بالجوائب سنة ١٢٩٩هـ، و(تصحيح القاموس) لأحمد تيمور باشا (ت ١٣٤٨هـ) طبع بالسلفية في القاهرة سنة ١٣٤٣هـ، و(ترتيب القاموس المحيط) لطاهر أحمد الزاوي، طبع بالاستقامة في القاهرة سنة ١٩٥٩م.

- محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) له: (تاج العروس).

- لويس معلوف (ت ١٣٦٥هـ) له (المنجد).

والخ.

وتتنوع المعاجم إلى ثلاثة أنواع:

١ـ معاجم الألفاظ:

وهي تلك التي تعنى بذكر الألفاظ المفردة وقرين كل لفظ ما له من معنى.

وهي قد تطيل بذكر المعاني والشواهد، وقد تختصر بذكر المهم أو المشهور فقط.. وما مر من معاجم هو منها.

٢ـ معاجم المعاني:

وهي التي تعني بذكر المعاني المتعددة والمتفاوتة للشيء الواحد، مرتبة حسب أطواره وأحواله.. وأشير إلى شيء منها في ما تقدم.

٣ـ معاجم الدلالة:

وهي التي تعني بتتبع التطور الدلالي للألفاظ.

ومن أمثلة معاجم الدلالة:

ـ معجم أكسفورد Oxford Dictionary، وهو من أشهر المعاجم الانجليزية.

ومن أقدم المعاجم الانجليزية: (معجم اللغة الانجليزية (Dictioary of The English Language) للدكتور جونسون Dr. Johnson صدر عام ١٧٥٥م.

ـ وفي اللغة الفرنسية (Dictionaire De l'Academie Francaise) معجم الأكاديمية الفرنسية، وهو من أشهر المعجمات الفرنسية.

وأقدم معجم موسوعي فرنسي هو (المعجم الجامع الكبير للقرن التاسع عشر) (Grond Dictionaire Universel Du Xixem Siecie) من وضع بيير لاروس Larousse، نشر ما بين عامي ١٨٦٦ ـ ١٨٧٦م، وهو من أمهات المعاجم الفرنسية، ويعرف أيضاً بـ(معجم لارُوْس).

ـ وفي اللغة الفارسية فأقدم معجم هو (لغت فرس) لأسدي طوسي (ت ٤٦٥هـ).

وأحدث وأوسع معجم هو (لغت نامه دهخدا) لعلي أكبر دهخدا (ت ١٩٤٦م)، توفي مؤلفه قبل أن يتمه فتبنت جامعة طهران إكماله وصدر منه أكثر من مئة جزء.

ومن مهات المعجمات الفارسية (فرهنك فارسي) للدكتور محمد معين، ويعد هذا المعجم من المعاجم الدلالية.

ومن المعاجم المزدوجة الحديثة كتاب (الألفاظ الفارسية المعربة) للمطران أدي شير الكلداني الأشوري (ت ١٣٣٣هـ).

منهج اللغويين في البحث والتأليف:

اعتمد اللغويون في البحث والتأليف طريقتين، هما:

١ـ الاستقراء:

وهو محاولة استقصاء مفردات اللغة من المسموع والمكتوب والمنقول، ولكن دونها دراسة وبحث.

فقد يحفظ اللغوي الشيء الكثير الوفير من مواد اللغة عن ظهر قلب، وقد يدون لغوي آخر الكم الجم في معجمه من غير بحث في التحقيق والتدقيق.

٢ـ الاستنتاج:

وهي أن يبحث اللغوي في المادة اللغوية محققاً ومدققاً ومؤصلاً ومفرعاً.

وبتعبير آخر: الاستنتاج ـ هنا ـ يعني الاجتهاد العلمي، وتقدم ذكر شيء من اجتهادات اللغويين ومن أوضح أمثلة الاجتهادات عند العلماء العرب ما ذكره ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة) من دلالات المواد اللغوية على المعاني الجذرية المشتركة.

وعُرف المنهج اللغوي ـ في اصطلاح لغويي العرب ـ بطريقتين، هما:

١ـ السماع عن فصحاء العرب.

وذلك إما عن:

أ ـ طريق المشافهة.
ب ـ أو طريق الرواية.

٢ـ القياس على المسموع أو المروي من كلام العرب.

فالأول ـ أعني السماع ـ تشمله طريقة الاستقراء، والثاني، أي القياس ـ تشمله طريقة الاستنتاج (الاجتهاد).

وعني اللغويون العرب باللهجات العربية فجمعوا الشارد والوارد والشائع والشاذ، مما يصلح مادة خصبة لمعرفة التطور الدلالي للكلمة العربية لو أنهم أرّخوا لهذه اللهجات.

كما أنهم ابتعدوا عن ذكر ما أسموه بالمولد، فلم يعنوا به، وهو ذو دور مهم

في عالم التطور الدلالي.

ومع هذا انبرى بعض علمائهم إلى صنيع ما يرتبط بالتطور الدلالي، وينفع نفعاً وافياً في الرجوع إليه في مجال الدرس الفقهي، وذلك أمثال:

- كتاب (أساس البلاغة). للزمخشري.
- كتاب (غراس الأساس) للعسقلاني.
- كتاب (المعجم الوسيط) لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- كتاب (المعجم الكبير) لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وسنأتي على توضيحه فيما بعد.

حقيقة الوضع:

إن دراسة نشوء الدلالة اللغوية (دلالة اللفظ على المعنى) هي في واقعها دراسة لنشأة اللغة، لأن نشأة اللغة تعني حدوث الألفاظ اللغوية المستخدمة بين الناس للدلالة على معانيها كوسيلة لتحقيق التفاهم وتبادل الأفكار.

فكيف وجدت هذه الدلالة؟

وقبل بيان هذا، لابد من التنبيه إلى أن البحث في موضوع نشأة الدلالة يرتبط - في رأي الأصوليين - ارتباطاً وظيفياً بتشخيص الظهور، وذلك لأن معرفة الوضع هي المنطلق لمعرفة الظهور، فإذا تهيأ للباحث أو المتلقي أن عَرَفَ أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، أي أن هذا اللفظ دال على هذا المعنى، أو قل بتعبير آخر: إن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي للفظ، يكون قد وصل إلى تشخيص الظهور، فاللفظ المعين الذي بين يديه ظاهر في هذا المعنى المعين الذي بين يديه، وهو المطلوب.

ومن ثم له أن يرتب عليه آثار الظهور.

أي أن معرفة الوضع تفيدنا في معرفة المعنى الحقيقي للفظ.

ولكن ما هو الوضع؟.

إن الذي أثار دراسة الوضع عند الأصوليين هو تأثرهم فيه بما انحدر إليهم عن طريق الفلسفة اليونانية، وهو هل دلالة اللفظ على المعنى ذاتية أو مجعولة. ولأن

أصحابنا الإمامية كأكثر علماء الأصول من المذاهب الإسلامية الأخرى ذهبوا إلى أن الدلالة مجعولة وليست ذاتية، اختلفوا في نمط الجعل (جعل اللفظ دالاً على المعنى):

هل هو على نحو التخصيص أو الاختصاص؟

والفرق بين الجعلين (التخصيص والاختصاص) هو بتوفر عنصر إرادة الجاعل وقصده إلى الجعل في مجال التخصيص وتصريحه به وتنصيصه عليه.

ففي التخصيص ينطلق الجاعل إلى وضع اللفظ المعين للمعنى المعين، وجعله له عن إرادة وقصد وتصريح منه بذلك.

وفي ضوئه، تفهم دلالة اللفظ على المعنى من أول استعماله له فيه.

وفي الاختصاص يستعمل الجاعل اللفظ المعين في المعنى المعين من غير تصريح بالوضع، معتمداً على القرائن المصاحبة لاستعماله الموضحة لإرادته المعنى من اللفظ، وبعد شيوع الاستعمال بين الناس وألفهم له وأنسهم به يحصل نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى، فيصبح اللفظ يدل على المعنى بمجرد إطلاقه مستغنياً عن القرينة.

وقسموا الوضع ـ على أساس من هذا ـ إلى قسمين:

١ ـ الوضع التعييني:

وهو الذي يتم عن طريق تخصيص اللفظ بالمعنى.

٢ ـ الوضع التعيّني:

وهو الذي يتم عن طريق اختصاص اللفظ بالمعنى.

ثم تساءلوا عن الواضع: من هو ذلك الواضع للغة؟

ويجيب أستاذنا المظفر فيقول:

ـ «قيل: إن الواضع لابد أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في

التفاهم بتلك اللغة.

-وقيل-وهو الأقرب إلى الصواب-إن الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص-كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم-فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم، وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة، وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

وعليه:

تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات، ولعرف عند كل (أهل) لغة واضعها»[٦١].

فهو يأخذ بالنظرية الحديثة في نشأة اللغة القائلة بأن اللغة ظاهرة اجتماعية تخضع لمواصفات وشروط الظاهرة الاجتماعية التي منها (التلقائية)، ومن هنا قالوا: إن اللغة تنشأ نتيجة الحاجة إلى التفاهم.

ولأن اللغة-كما رأينا-هي مجموعة الألفاظ المستعملة بين الناس للدلالة على معانيها كوسيلة تفاهم تكون من المواد الطبيعية وليست من الكليات التي لا موطن لها-بصفتها كليات-إلاّ الذهن.

والمادة الطبيعية - من ناحية منهجية - يرجع فيها إلى الحس والطبع لا إلى الفلسفة والمنطق.

ولعل المفارقة من هنا جاءت، حيث افترض الأصوليون في وظيفة اللغوي

---

(٦١) أصول الفقه ١/ ٩ - ١٠.

أن يفرق في موارد الاستعمالات اللغوية بين الحقائق والمجازات، لأنهم يقدرون أن هناك أوضاعاً معينة قرنت بالتصريح بها، وأخرى قرنت بالقرائن الأخرى، وعلى اللغوي أن يميز بين هذه.

ولأنهم لم يقفوا على هذا في معاجم اللغة العربية، وبخاصة ما رجعوا إليه من معاجم الألفاظ مثل (القاموس المحيط) الذي أكثروا من الرجوع إليه والاعتماد عليه، قالوا: إن خبرة اللغوي منحصرة في تتبعه لموارد الاستعمال، وهذه لا تفيد في التمييز بين الحقيقة والمجاز، ولا في تعيين الموضوع له، يقول السيد علي خان: «لكن خبروية (يعني خبرة) اللغوي إنما هي في موارد الاستعمال لا في تعيين الوضع وتحديد الموضوع له».

مع أن الواقع في اللغات ـ بصفتها ظواهر اجتماعية ـ غير هذا الذي ذكروه للوضع.

ذلك أن التخصيص والاختصاص موجودان في كل دلالة، أي مع كل لفظ له معنى، ذلك أن ابن اللغة عندما يفتقر إلى الرمز أو الإشارة إلى معنى من المعاني يأتي باللفظ قاصداً لاستعماله في المعنى، ثم يستعمله فيه، والاستعمال هو الذي يكشف عن التخصيص، ثم يأتي الاختصاص بعد تكرار الاستعمال وأنس الآخرين به.

فلا يوجد وضع تعييني ولا آخر تعيني، وإنما هو وضع مقترن بالاستعمال، وإذا شئت قلت: استعمال مقترن بالوضع.

في ضوء هذا:

بوسع العالم اللغوي تتبع التطور الدلالي للكلمة من ناحية تاريخية.

ومن خلاله يمكننا تمييز الحقائق من المجازات، والحقائق الأولى من التي جاءت بعدها.

وقد قام بعض علماء اللغة العربية الذين هم في الوقت نفسه من علماء الدين الإسلامي أيضاً بوضع المعجم الدلالي الذي يفرق فيه بين الحقيقة والمجاز، لعلمهم بالحاجة إليه في مجال دراسة الألفاظ الشرعية، ولمساعدة المتأدبين في استخدامات المجازات في التعبير الأدبي.

وذلك كالذي صنعه جار الله الزمخشري في كتابه (أساس البلاغة) حيث أفرد فيه المجاز عن الحقيقة، والكناية عن التصريح، قال في مقدمته: «ومنها (أي خصائص كتابه) تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة، والكناية عن التصريح» وذلك بأن خصص القسم الأول من أي مادة للمعاني الحقيقية، والقسم الثاني للمعاني المجازية، مبتدئاً له بقوله: (ومن المجاز).

ومثالاً لذلك قوله في مادة (ظ، أ، ر): «هي ظئره، وهو ظئره، وهم وهن أظآره، وبنو سعد أظآر رسول الله ﷺ، وظاءرت المرأة مظاءرة: أخذت ولداً ترضعه، وانطلقت فلانة تظائر، وأظأرت ظئراً، وظئرت الناقة على غير ولدها أو على البو فهي ظئور، وهن أظآر وظؤار، وظأرها بالظئار وهو ما تظأر به من عمامة في أنفها لئلا تشم ريح المظئور عليه.

ومن المجاز: ظأرته على أمر كان يأباه، وما ظأرني عليه غيرك، وظأرني فلان على ذلك وما كان من بالي، وفي مثل (الطعن يظأر): يعطف على الصلح، وظأر على عدوه: كر عليه، والأثافي ظؤار للرماد.

ومن المجاز في الإسناد: ظأرت: أخذت ظئراً لولدي».

وكالذي صنعه ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) من تأليفه كتابه (غراس الأساس) الذي جمع فيه مجازات (أساس البلاغة) وأضاف إليها ما فات الزمخشري من مجازات وقف هو عليها في المعجمات الأخرى.

وتوجد منه نسخة خطية في مكتبة طلعت المودعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٣ لغة[٦٢].

إن الاطلاع على مثل هذا المعجم حيث نعرف المجاز منه نعرف أن ما سواه مما ذكر في المعاجم الأخرى هي معانٍ حقيقية، وإن لم ينصوا على أنه معنى حقيقي.

ومما يفيد في الرجوع إليه لمعرفة المعاني الحقيقية (المعجم الكبير) من صنع مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

---

(٦٢) انظر: مقدمة الشيخ أمين الخولي لأساس البلاغة.

فقد اتبع في ترتيب ومعالجات هذا المعجم للمواد اللغوية الطريقة التالية:

١ـ يذكر في صدر المادة نظائرها من الساميات الأخرى إن وجدت.

٢ـ يذكر المعاني الكلية متدرجة من الأصلي إلى الفرعي، ومن الحسي إلى المعنوي، ومن الحقيقي إلى المجازي.

صدر منه حتى الآن ثلاثة مجلدات.

ومثله صنوه (المعجم الوسيط) حيث تميز بتوسعه في ذكر المصطلحات العلمية الحديثة، وإقرار الكثير من الألفاظ المولدة والمعربة الحديثة وفيه ثلاثون ألف مادة، ومليون كلمة وستمائة صورة.

بعد أن عرفنا من خلال التمهيد من هو اللغوي وما هو منهجه وما هو واقع وحقيقة الوضع اللغوي نستعرض ـ هنا ـ ما ذكره الأصوليون في حجية قول اللغوي سلباً وإيجاباً.

يقوم خلاف الأصوليين في حجية قول اللغوي على أساس من تقييمهم لواقعه باعتباره لغوياً ولواقع عمله في تعامله مع اللغة.

فذهب بعضهم ـ كما رأينا ـ إلى أنه من أهل الخبرة، وذهب آخرون إلى أنه جمّاع ينقل ويروي المسموع فقط.

وعلى أساس أنه من أهل الخبرة يكون شأنه شأن أهل الخبرة في كل صناعة وعمل، فيصح الرجوع إليه في تشخيص الأوضاع اللغوية، كما يصح الرجوع لغيره من أهل الخبرة لسيرة العقلاء القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة لمعرفة ما يختص بعملهم.

• لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلابد أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليه آراء العقلاء والشارع منهم، بل رئيسهم.

وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص.

وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلاّ برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين.

وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي كما ورد في المجتهد»[٦٣].

وعلى أساس أن اللغوي من النقلة والرواة للاستعمالات اللغوية قالوا: لا حجة في نقله لأن أقصى ما نفيده منه الظن بصحة نقله، ولا دليل بالخصوص على حجية هذا الظن إلاّ ما ذكر من اتفاق الفقهاء أو إجماعهم على الرجوع إلى قول اللغوي.

وهذا الاتفاق أو الإجماع غير تام.

إما باعتباره إجماعاً فهو غير كاشف لأن المعصوم لا يرجع إلى أهل اللغة.

وباعتباره اتفاقاً فإنّا لا نعلم أن رجوع جميع الفقهاء كان لمعرفة الأوضاع اللغوية، إذ قد يكون للاستئناس به لإفادة الاطمئنان أو القطع، والعمل استناداً لأحدهما الحاصل من قول اللغوي لا إلى قول اللغوي.

وذهب الفخر الرازي إلى صحة نقل اللغوي وسلامة الاحتجاج به إذا كان ثقة لأن سيرة العقلاء قائمة على قبول خبر الثقة، والأصوليون اعتبروا وصححوا مثل هذا في ما هو أهم من اللغة وهو الشرع حيث اعتبروا خبر الثقة ورتبوا الآثار العلمية والشرعية عليه، ففي اللغة أولى، وبخاصة أن اللغة هي الأصل للتمسك بخبر الثقة في الشرعيات، قال في (المحصول ١/ ٢١٢) متعجباً: «والعجب من الأصوليين أنهم أقاموا الدلالة على أن خبر الواحد حجة في الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة، وكان هذا أولى لأن إثبات اللغة كالأصل للتمسك بخبر الواحد، وبتقدير أن يقيموا الدلالة على ذلك فكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوه في رواة الأخبار، لكنهم تركوا ذلك بالكلية، مع شدة الحاجة إليه، فإن اللغة

---

(٦٣) أصول الفقه ٢/ ١٢٦.

والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص».

ونتيجة هذا القول:

١ـ إذا كان اللغوي من علماء اللغة فهو من أهل الخبرة، والرجوع إليه رجوع إلى أهل الخبرة، وهو ـ أعني الرجوع لأهل الخبرة ـ ظاهرة اجتماعية عامة مسلمة.

٢ـ وإذا كان من النقلة والرواة يرجع إليه ـ في ضوء ما حققه الفخر الرازي، وهو تحقيق ناهض بالمطلوب ـ من باب الرجوع إلى خبر الثقة، وبخاصة أن اللغة هي أساس الشرعيات التي ينقلها الرواة. ولكن لعلمنا بواقع محتويات كتب أهل اللغة لابد من إحراز توفر اللغوي على الوصفين التاليين: الوثاقة والضبط.

دلالة المؤول:

المؤول ـ بصيغة اسم المفعول ـ من الأوْل، بمعنى الرجوع.. هذا في اللغة، وفي الاصطلاح:

المؤول: هو اللفظ الذي يحمل على المعنى المرجوح، الذي عبّرنا عنه ـ في ما سلف ـ بالمحتمل في مقابل المظنون.

وعرّفه ابن حزم بقوله: «التأويل: نقل اللفظ عن ما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر».

فالمؤول هو ما يقابل الظاهر في درجة الترجيح، فما كان في الطرف الراجح فهو المظنون، وما كان في الطرف المرجوح هو المؤول، ويراد به ما يحمل فيه اللفظ على غير الظاهر، وذلك لاقترانه بقرينة صارفة إذا كان المعنى مجازياً، أو بقرينة معينة إذا كان المعنى مشتركاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ حيث أولت الآية الكريمة بأن المراد (أهل القرية) بقرينة عدم إمكان توجيه السؤال إلى القرية ـ عقلاً ـ لأنها جماد لا يعي السؤال ولا يرد الجواب.

وهو من المجاز.

ومثل قولهم (أرسل القوم عينهم) أي ربيئتهم ـ وهو الطليعة الذي يرقب العدو من مكان عال لئلا يدهم قومَه ـ وذلك لأن العين الباصرة لا ترسل إرسالاً

يستلزم انفصالها عن الجسد.

وهو من المشترك.

ومثل هذه الدلالة حجة لأن القرينة تعطي اللفظ ظهوره في المعنى الذي صرفته إليه أو عينته فيه، والظهور - كما تقدم - مما تباني العقلاء على الأخذ به.

دلالة المجمل:

المجمل - بصيغة اسم المفعول - من الإجمال بمعنى الإبهام، الناشئ من الالتباس والغموض.

وعُرّف بـ «ما كان معناه غير مؤكد ولا متميز، ولم يعبّر عنه، أو يبيّن في وضوح».

وعُرّف أيضاً بـ «ما لم تتضح دلالته».

وهذا التعريف يوضح بأن المجمل له دلالة إلاّ أنها غير واضحة.

وفي توضيحه يقول أستاذنا المظفر: «والمقصود من المجمل: ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً.

ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له».

وهو يقابل المبين - كما تقدم - لأن المبين له ظاهر يدل عليه بنفسه أو بمساعدة القرينة.

وقد ذكر الأصوليون موارد لما اختلف في إجماله وبيانه، وهي - كما أحصاها وسلسلها الدكتور الحفناوي في كتابه (أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي) -:

١ - إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان:

ويعنون بهذا أن يرد لفظ شرعي أضيف فيه الحكم التكليفي إلى الأعيان.

وتوضيح هذا: أن الأحكام التكليفية تتعلق بالأفعال، فإذا جاء نص شرعي علق فيه الحكم بالأعيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ حيث علق التحريم المذكور في الآيتين الكريمتين بذات الأم وبذات

الميتة.. فهل يعتبر مثل هذا النص مجملاً فنتوقف عن الأخذ به، أو أن هناك قرينة توضح المقصود منه يمكننا الاعتماد عليها والأخذ به.

في مثل هذا اختلف العلماء على مذهبين يتلخصان في أن بعضهم نظر إلى النص مستقلاً عن فهم العرف له فتساوت عنده الاحتمالات فتوقف، وأن بعضهم نظر إلى النص مرتبطاً بواقع فهم العرف الاجتماعي له فاعتبره قرينة رافعة للإجمال ومعينة للمراد.

المذهب الثاني وهو مذهب الجمهور، قالوا: لا إجمال في مثل هذه النصوص محتجين بالتبادر، ذلك «أن الذي يسبق إلى الفهم من قول القائل (هذا طعام حرام) هو تحريم أكله، ومن قول القائل (هذه المرأة حرام) هو تحريم وطئها.

وتبادر الفهم دليل الحقيقة، وعليه فالمفهوم من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ هو تحريم الوطء، لأنه أعظم ما يقصد من النساء.

وكذا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ فإن المفهوم منه هو تحريم أكلها، لأنه أعظم ما يقصد من الحيوان قبل موته.

المذهب الأول: وهو مذهب جماعة منهم: أبو الحسن الكرخي الحنفي وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري الحنفي والقاضي أبي يعلى الحنبلي وبعض الشافعية، قالوا: بأن إضافة الحكم التكليفي تحليلاً أو تحريماً إلى الأعيان يوجب إجمال النص فيتوقف عن الأخذ به، محتجين بأنه «لما استحال تعلق التحريم بالأعيان، وجب أن يقدر في الكلام ما يصح أن يتعلق به التحريم.

وإذا تعين التقدير فإما أن نقدر جميع الأفعال المحتملة، وهو باطل، لأن التقدير على خلاف الأصل، فلا يقدر إلاّ بقدر ما تدعو إليه الضرورة، والضرورة لا تدعو إلاّ إلى ما لا يتم الكلام إلاّ به، ولا تدعو إلى الجميع، وعليه فلا يقدر الجميع، وإنما يقدر البعض.

وهذا البعض المقدر:

- إما معيّن.
- أو غير معيّن.

والمعين باطل، لأنه ترجيح بلا مرجح لاستواء جميع الأفعال.

وإذا بطل أن يكون الفعل المقدر معيناً، وجب أن يكون غير معين، وحينئذ يكون اللفظ مجملاً، وهو المطلوب».

ورُدَّ من قبل الجمهور بأن جميع الأفعال المحتملة هي مجازات، والقرينة مرجح لأحدها على سواه.

وقلنا: إن القرينة ـ هنا ـ هي الفهم العرفي، والعرف ـ هنا ـ يفهم أن متعلق التحريم في الآية الأولى هو الوطء، وفي الثانية هو الأكل، وبه يرتفع الإجمال.

٢ـ الكلام الذي يتوقف صدقه على التقدير:

مثاله قول النبي ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فإن ظاهر هذا الحديث الشريف يفيد رفع ذات الخطأ وذات النسيان، وهو خلاف الوجدان لأن الخطأ والنسيان واقعان في أمة محمد ﷺ قطعاً.

ومن هنا لا يصح حمل اللفظ على ظاهره لئلا يلزم منه كذب إخباره ﷺ فهو مستحيل منه ﷺ لأنه الصادق المصدوق.

فالأمر يدور بين موقفين:

ـ إما اعتبار النص مجملاً، والتوقف عن الأخذ به.

ـ وإما التقدير بما يناسب، حسب الفهم العرفي.

فكان في المسألة ـ على هذا ـ مذهبان أيضاً:

مذهب الجمهور القائلين بعدم الإجمال، محتجين بأنه لما كان المعنى الظاهر للفظ غير مراد قطعاً، يتعين حمل اللفظ على إرادة أحد مجازاته، وحيث لا يوجد له إلاّ مجازان هما:

١ـ رفع أو إلغاء الإثم أو المؤاخذة أو العقوبة على الخطأ.

٢ـ رفع حكم الخطأ.

«ولما كان إثم الخطأ أظهر عرفاً لتبادره إلى الذهن، رُجح على المجاز الآخر،

فالسيد لو قال لعبده: (رفعت عنك الخطأ) لَفَهِمَ أهل العرف من هذا القول رفعَ المؤاخذة والإثم عن العبد، بدليل أنه لو قال السيد ذلك ثم عاقب عبده، عُدَّ في نظر أهل العرف متناقضاً».

ومذهب أبي الحسين البصري وأبي عبد الله البصري وبعض الحنفية القائلين بالإجمال، محتجين بـ«أن رفع نفس الخطأ ونفس النسيان لا يصح، لأنه واقع، والواقع لا يرتفع، وعليه فلابد من تقدير شيء، وهو متردد بين أمور لا حاجة إلى جميعها، لأن التقدير خلاف الأصل، فلا يقدر إلاّ بقدر ما تدعو الحاجة أو الضرورة إليه، والضرورة لا تدعو إلاّ ما لا يتم الكلام إلاّ به، ولا تدعو إلى الجميع، فلا يقدر الجميع، وإنما يقدر البعض.

وهذا البعض المقدر:

- إما معيّن.
- وإما غير معيّن.

والأول باطل لأنه ترجيح بلا مرجح.

وإذا بطل أن يكون الفعل المقدر معيناً، وجب أن يكون غير المعين، وحينئذ يكون اللفظ مجملاً».

وأجيب عنه بما أجيب عن سابقه بأن الفهم العرفي قرينة مرجحة ومعينة فلا إجمال في البين.

٣ـ دخول النفي على الحقائق الشرعية:

وهذا كالذي في الأحاديث التالية:

- «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».
- «لا صيام لمن لم يُبيّت الصيام من الليل».

- رواية (الدعائم) عن علي عليه السلام أنه قال: لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد إلاّ أن يكون له عذر أو به علة، فقيل له: ومن جار المسجد يا أمير المؤمنين ؟ قال: من سمع النداء.

وأيضاً في هذه المسألة مذهبان:

المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور بنفي الإجمال، وبتقدير إرادة إحدى مجازي اللفظ هنا حسب ما يفهم من القرائن، والمجازان هما:

أ ـ الصحة.

ب ـ الكمال.

ففي الحديثين الأولين المراد نفي الصلاة الصحيحة ونفي الصيام الصحيح لثبوت وجوب قراءة الفاتحة، ووجوب تبييت النية بالنصوص الشرعية الأخرى.

وفي الحديث الثالث يحمل على إرادة نفي الكمال، أي لا صلاة كاملة من حيث الثواب والأجر إلاّ في المسجد لثبوت استحباب ذلك بالنصوص الشرعية الأخرى.

والفرق بين التقديرين هو أن الفعل في التقدير الأول (نفي الصحة) يقع باطلاً عند المخالفة.

وفي التقدير الثاني (نفي الكمال) يقع صحيحاً إلاّ أن ثوابه يكون أقل من ثوابه عند الموافقة.

المذهب الثاني: هو مذهب أهل الرأي، وقال به أيضاً القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار المعتزلي وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو عبد الله البصري.

«وقد اختلف هؤلاء في تقرير الإجمال على ثلاثة وجوه:

الأول: أنه ظاهر في نفي الوجود، وهو لا يمكن، لأنه واقع قطعاً، فاقتضى ذلك الإجمال.

الثاني: أنه ظاهر في نفي الوجود ونفي الحكم، فصار مجملاً.

الثالث: أنه متردد بين نفي الجواز ونفي الوجوب، فصار مجملاً».

وفي الموازنة نقول: إنه ما دام هناك قرينة ترفع الإجمال وتعين المراد تتبع القرينة لأنها تكشف عن ظهور اللفظ في المعنى المقترن بها.

٤ـ تردد الحكم بين متعلقين:

كما في قوله ﷺ: «من استجمر فليوتر» فإن متعلق حكم الوتر (وهو الوجوب) متردد بين الجمار فيلزم الاستجمار ثلاثة وبثلاث أحجار، وبين فعل الاستجمار (الاستنجاء) فيلزم فيه الاستجمار ثلاثة سواء كان بوتر من الأحجار أو بشفع.

ففي الأول يحتمل معنيين: الوتر في الاستجمار (فعل الاستنجاء) والوتر في الجمار (مادة الاستنجاء).

وفي الثاني يحتمل معنى واحداً وهو الوتر في الاستجمار لا في الجمار.

وكما في قوله ﷺ: «لا يَنْكِحُ المحرم ولا يُنْكَحُ»، فلأن النكاح مشترك بين العقد والوطء يأتي حكم الحرمة مردداً بين تعلقه بالوطء فيحرم على المحرم أن يطأ غيره كما يحرم عليه أن يمكن غيره من وطئه، وتعلقه بالعقد فيحرم على المحرم أن يعقد لنفسه وأن يعقد لغيره.

وحرر الدكتور الحفناوي محل الخلاف في المسألة كالتالي:

«اللفظ الوارد:

ـ إما أن يظهر كونه حقيقة في ما قيل من المحملين مع اختلافهما.
ـ أو كونه حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر.
ـ أو لم يظهر أحد الأمرين.

فإن كان من القسم الأول أو الثاني فلا معنى للخلاف فيه:

أما الأول فلتحقق إجماله.

وأما الثاني فلتحقق الظهور في أحد المحملين.

وإنما النزاع (الخلاف) في القسم الثالث».

وهو (أعني الخلاف) على ثلاثة أقوال هي:

١ـ لا إجمال في اللفظ، وذلك لظهوره في ما يفيد معنيين.

٢ـ إنه مجمل، لتردده في التعلق.
٣ـ إن كان المعنى الواحد أحد المعنيين عمل به لأنه القدر المتيقن في البين، ويتوقف في العمل بالآخر للتردد فيه.

وإذا لم يكن المعنى الواحد هو أحد المعنيين كان اللفظ مجملاً.

وكما قلنا سالفاً إن النصوص الأخرى الواردة في الموضوع تقوم بدور القرينة الرافعة للإجمال والمعينة للمطلوب، كذلك الشأن هنا، لقاعدة (رفع التباس المتشابه بالمحكم ورفع غموض المجمل بالمبين).

٥ـ دوران اللفظ بين إفادته حكماً شرعياً أو وضعاً لغوياً.

وبتعبير آخر: تردد معرفة مقصود المتكلم بين إرادته الأخبار فيفيد الإشارة إلى الاستعمال اللغوي، أو إرادته الإنشاء فيفيد الجعل والتشريع، كما في قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» فيحتمل أن يكون هذا إخباراً منه ﷺ بأن الطواف بالبيت في اللغة العربية يسمى صلاة، لأن الصلاة في اللغة هي الدعاء، ومن ثم سمي الطواف صلاة لما فيه من الدعاء.

ويحتمل أن يكون إنشاء لحكم يفيد بأن الطواف كالصلاة شرعاً أي أنه مشروط بما شرطت به من النية والطهارة والساتر، وإلخ.

وكقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة». فإنه يحتمل أن يكون هذا إخباراً منه ﷺ بأن أقل الجمع اثنان.

ويحتمل أن يكون إنشاءً لحكمٍ أن أقل عددٍ تحصل به الجماعة في الصلاة هو الاثنان.

وفي المسألة قولان:

ـ قول بالإجمال، للتردد المذكور.
ـ وآخر بالبيان، لأن ظاهر حال النبي ﷺ أن ما يصدر منه يحمل على أنه في مقام التبليغ، وبخاصة إذا دار الأمر بين الإخبار والإنشاء.

فظاهر الحال ـ هنا ـ قرينة قائمة للحمل على الإنشاء وإرادة الحكم الشرعي.

والقرينة بيان يرفع غموض الإجمال.

وبعد:

فأمثلة الإجمال كثر، وما تقدم إنما هو نماذج فقط والقاعدة هنا: إذا كان هناك بيان فإن الموقف أن يرجع إليه في رفع غموض الإجمال. وإذا لم يوجد من البيان ما يصلح قرينة لذلك فالموقف التوقف.

تعيين مراد المتكلم

لا زلنا نتناول بالدرس الظنون المعتبرة، فأتينا منها على (خبر الثقة) من حيث السند، و(ظهور اللفظ) من حيث الدلالة.

وهما الخطوتان الأوليان في دراسة النص الشرعي نظرياً واعتماده تطبيقياً.

والخطوة الثالثة هي تعيين مراد المتكلم، والمقصود به المعصوم في مجالي الدرس والتطبيق الفقهيين.

فالخطوات لدراسة النص الشرعي هي:

١ ـ التأكد من قطعية أو ظنية السند.
٢ ـ التأكد من قطعية أو ظنية الدلالة.
٣ ـ تعيين مراد المعصوم من عبارة النص في مفرداته وتركيبه.

وقد عبر الأصوليون عن هذا بـ (تشخيص مراد المتكلم).

وتشخيص الشيء تعيينه وتمييزه من سواه، يقال: (شَخّص الشيء) إذا عيّنه وميّزه من سواه.

ويريدون بمراد المتكلم المعنى الذي يقصده المتكلم من كلامه.

يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل): «إن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلاث:

الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر من تقية وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدّعى».

ويتوقف تعيين مراد الإمام المعصوم من الرواية على ما يلي:

الخطوة الأولى: إحراز أن الإمام المعصوم كان في مقام بيان الحكم الشرعي.

يقول الشيخ الأنصاري ـ وهو في معرض الاستدلال على ما قدّم من مقدمات ذكرت في أعلاه ـ:

«وأما المقدمة الثانية فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي.

وهي حجة، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف، ولذا لا يُسمَعُ دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته».

والأصل الذي أُصّلَ هنا ـ كما يختصره (مصباح الأصول) ـ هو «الأصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان لاستقرار بناء العقلاء على ذلك، ما لم تظهر قرينة على خلافه».

والخطوة الثانية: تعيين وتشخيص المعنى المقصود للمعصوم من كلامه.

وبتعبير آخر: فهم النص بمفرداته وتركيبه بحمله على ظاهره ما لم تكن هناك قرينة تصرفه عنه.

ويتم هذا على مراحل، هي:

أ ـ إثبات أصل ظهور ألفاظ النص.

ويتأتى هذا عن طريق معرفة المعنى الحقيقي للفظ بواسطة الوضع أو غيره.

ب ـ إثبات بقاء دلالة اللفظ على هذا المعنى الظاهر، وعدم عدول الإمام المعصوم عنه في النص الذي بين يدي الباحث.

ويكون هذا بإجراء أصالة عدم القرينة التي تعني حمل اللفظ على معناه الحقيقي عند الشك.

ج - إثبات أن مقصود الإمام المعصوم من كلامه هو المعنى الظاهر.

ويحصل هذا بإجراء أصالة الظهور.

وقد وقع الخلاف بينهم في أن أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق هل هي أنواع لأصالة الظهور، أو هي أنواع لأصالة عدم القرينة.

وممن ذهب إلى الأول أستاذنا السيد الحكيم في (حقائق الأصول).

وممن ذهب إلى الثاني الشيخ الأنصاري كما يظهر من عبارته في (الرسائل).

وسواء كانت هذه الأصالات نوعاً للظهور أو نوعاً لعدم القرينة توصل إلى النتيجة المطلوبة عند تطبيقها.

تتمة تقسيمات أدلة الفقه

التقسيم الرابع:

هو تقسيم الدليل الفقهي باعتبار نوعية ما يوصل إليه من تكليف إلى:

١ ـ الدليل الاجتهادي:

وهو الذي يوصل إلى الحكم الواقعي.

ويختص هذا بالكتاب والسنة.

٢ ـ الدليل الفقاهي:

وهو الذي يوصل إلى الحكم الظاهري عند الجهل بالحكم الواقعي.

وترجع نشأة هذا التقسيم إلى أمد غير بعيد، قد يحدد بعهد أواخر متأخري المتأخرين.

وقد عدل عنه الأصوليون المعاصرون ومن قبلهم بقليل، إلى التغيير في تسمية المصطلح، والتشعيب في التفريع.

والذي يبدو لي ـ وكما يظهر مما يأتي ـ أن التقسيم الجديد ـ الآتي ـ بعد لما يستقر استقراراً تاماً.

ولهذا سأذكره بألوانه المتداولة في الدرس الأصولي الراهن:

ـ التقسيم إلى:

١ ـ الدليل:

ويريدون به الدليل القطعي، وهو الذي يكشف عن واقع الحكم كشفاً تاماً.

٢ ـ الأمارة:

ويعنون بها الدليل الذي أقر الشرع الحنيف اعتباره دليلاً، مما يفيد الظن في نتائجه عند الرجوع إليه والاستدلال به، ولكن شريطة أن تكون فيه درجة من الكشف عن الواقع.

ويطلق على الظن الذي تفيده الأمارة اسم الظن الخاص، وهو الذي أعطاه الشرع اعتباره في مقابل الظن المطلق الذي ألغى الشرع اعتباره (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً).

فالظن الخاص ـ في واقعه ـ استثناء من حكم الظن المطلق.

ويعبر عن الأمارة أيضاً بالطريق العلمي ـ نسبة إلى العلم ـ لأن نتيجتها وهي الظن بالحكم تقوم مقام العلم بالحكم، وتستعمل استعمال الطريق المفيد للعلم بالحكم الواقعي.

ولهذا جاز استعمال الأمارة والرجوع إليها في عرض الرجوع إلى الدليل الذي يفيد العلم.

وذلك نحو الأخذ بخبر الثقة مع قدرة المكلف على الرجوع إلى المعصوم وأخذ الحكم منه مباشرةً.

نعم، إذا رجع المكلف إلى المعصوم وسمع الحكم منه لا مجال للرجوع إلى الأمارة.

ويكتفى بالظن الذي تفيده الأمارة أن يكون ظناً نوعياً، ومعنى الظن النوعي: أن الأمارة تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم، واعتبارها عند الشارع إنما يكون من هذه الجهة، فلا يضر في اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الأمارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً حيث أن دليل اعتبارها دل على أن الشارع إنما اعتبرها حجة ورضي بها طريقاً لأن من

شأنها أن تفيد الظن وإن لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص»[٦٤].

٣ ـ الأصل:

ويقصدون به الأصل العملي الذي يعين الوظيفة العملية للمكلف عند عدم وقوف الفقيه على الدليل القطعي أو الأمارة الظنية.

وقسموه إلى قسمين:

أ ـ الأصل الإحرازي أو المحرز:

وهو الذي فيه درجة من الإراءة الكاشفة عن الواقع، ولكن أقل من مستوى الأمارة.

ومثلوا له بالاستصحاب بناءً على أنه أصل لا أمارة.

وسمي بالإحرازي والمحرز لأنه يحرز الواقع في الجملة، أو قل بعض الإحراز.

ب ـ الأصل غير المحرز:

وهو الذي لا حكاية فيه عن الواقع، وإنما يقوم ـ فقط ـ بتعيين الوظيفة العملية.

ويتمثل هذا في أصل البراءة وأصل الاحتياط وأصل التخيير.

وهذا الذي ذكرته هو ما قد يستفاد من ظاهر كلام أستاذنا الشيخ المظفر عن الحجة في تعريفها وتقسيمها.

ـ التقسيم الذي ذكره أستاذنا التقي الحكيم في (الأصول العامة).

حيث قسم الحجة إلى:

أ ـ الذاتية:

وهي التي تفيدنا القطع.

سميت بذلك لأن حجية القطع قائمة بذاته، غير مفتقرة إلى جعل (اعتبار).

---

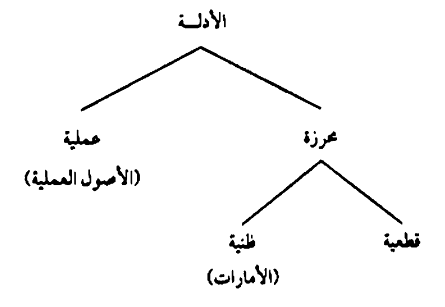
(٦٤) أصول المظفر ط٢ / ج٢ / ص١٤.

ب ـ المجعولة:

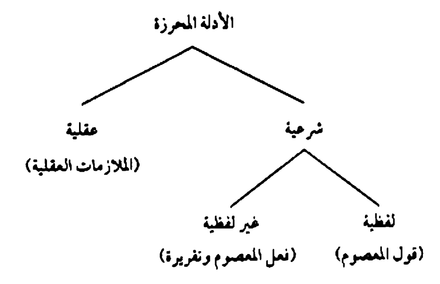
وهي التي تفيدنا الظن، والتي جعل الشارع لها الدليلية، أي اعتبرها دليلاً.

وتشمل:

- الأمارات أمثال: خبر الثقة والظهور اللفظي.
- الأصول الإحرازية كالاستصحاب بناءً على أنه أصل لا أمارة.
- الأصول غير الإحرازية، وهي البراءة والتخيير والاحتياط.
- التقسيم الذي قرره أستاذنا الشهيد الصدر في كتابه الأصولي (دروس في علم الأصول)، وخلاصته:



ثم يقسم الأدلة المحرزة قطعية وظنية وفق الجدول التالي:



- ويعني بالأدلة المحرزة تلك الأدلة التي فيها إراءة للواقع وكشف عنه.
- وبالأدلة العملية تلك الأدلة التي تعين الوظيفة العملية للشاك الذي لا يعلم بالحكم.
- وبالأدلة القطعية الأدلة التي تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي.
- وبالظنية التي تؤدي إلى كشف ناقص عن الحكم الشرعي، محتمل خطأه، وهي التي تسمى بالأمارات.

وكما ترى، إن التقسيمات المذكورة اختلفت لاختلاف أساس القسمة الذي قامت عليه.

ـ فبعضها جعل الأساس هو الكشف عن الواقع، فجاءت أقسامه على أربعة مستويات:

١ - مستوى الكشف التام، ويقوم به الدليل القطعي.
٢ - مستوى الكشف غير التام إلاّ أنه في مدى قد يقرب من التام، وتقوم به الأمارة.
٣ - مستوى الكشف غير التام أيضاً إلاّ أنه في مدى أقل من كشف الأمارة، ويقوم به الأصل الإحرازي.
٤ - لا كشف فيه أصلاً، وهو الأصل غير الإحرازي.

وجاء اتخاذ هذا الأساس في القسمة لأن المطلوب في الدليل أولاً أن يوصل الفقيه إلى الحكم الواقعي.

وعندما لا يتهيأ هذا يؤخذ بالأقرب للإيصال إلى الواقع، فالأقل منه مدى وهكذا.

ـ وبعضها اتخذ أساس القسمة نوعية حجية الدليل، فقد تكون ذاتية، وقد تكون مجعولة.

والنتيجة في الجميع واحدة لأن الغاية المتوخاة هي طلب المؤمّن من العقاب، وكلها تنهي إليه.

يقول أستاذنا السيد الخوئي: «إن الغرض من علم الأصول هو تحصيل

المؤمّن من تبعة التكاليف المتوجهة إلى العبد من قبل المولى.

والمؤمّن الأول: هو القطع.

والمؤمّن الثاني: الأمارة المعتبرة.

والمؤمّن الثالث: هو الرجوع إلى الأصول العملية الشرعية المجعولة عند الشك والعجز عن تحصيل الأولين، أو الأصول العملية العقلية عند العجز عن جميع ما تقدم»[٦٥].

وقسم الميرزا النائيني الأصل إلى ثلاثة أقسام، هي:

التنزيلي والمحرز والعملي.

١ـ الأصل التنزيلي:

وهو المأخوذ من الخطاب الشرعي (النص) الذي يفاد منه تنزيل الشارع المقدس، الشيءَ المشكوك منزلة الواقع عند قيام المكلف بأداء وظيفته العملية وفقاً للأصل.

وهذا مثل (أصل الطهارة) المأخوذة من الحديث الشريف:

«كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر».

فلسان الحديث يقول: إن الشيء الذي يشك في طهارته هو بمنزلة الطاهر الواقعي.

٢ـ الأصل الإحرازي (المحرِز):

وهو المأخوذ من الخطاب الشرعي (النص) الذي يفاد منه تنزيل الشارع المقدس للاحتمال منزلة اليقين.

كما في (أصل الاستصحاب) ـ بناءً على أنه أصل لا أمارة ـ المأخوذ من الحديث الشريف: (ليس لك أن تنقض اليقين بالشك) فإن لسانه يقول: إن احتمال استمرار بقاء الشيء عند الشك في عدم استمراريته ينزل منزلة اليقين.

---

(٦٥) مصباح الأصول ٢ / ١١.

٣ـ الأصل العملي:

وهو المأخوذ من الخطاب الشرعي (النص) الذي لا يفيد لسانه تنزيل المشكوك منزلة الواقع ولا تنزيل الاحتمال منزلة اليقين.

وهذا مثل (أصل البراءة) و(أصل الاحتياط).

ويبدو من هذه التقسيمات التي ذكرناها للدليل الشرعي عند متأخري المتأخرين والمعاصرين أنها بعدُ لمّا تستقر علمياً ومنهجياً، ولا ضير في ذلك لأن المطلوب في البحث الأصولي إثبات حجية الدليل لا معرفة مستوى الدلالة، لأن معرفة المستوى مسألة علمية أكثرها منها مسألة عملية.

لوازم الدليل الشرعي

اللوازم جمع لازمة. واللازمة: الشيء لا ينفك عن الشيء الآخر.

ففي معجم (لاروس) العربي: «لازم ملازمة ولزاماً: تعلق به ولم يفارقه.

اللازم، والمؤنث لازمة، والجمع لوازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء».

ويراد بلازمة الدليل الشرعي ما اصطلح عليه في علم أصول الفقه بـ(المنجِّزية) و(المعذِّرية) ـ على زنة اسم الفاعل ـ من (نجّز) و (عذّر) ـ بالتضعيف ـ.

يقال: نجز الشيءُ: إذا حصل وتم، فهو ناجز.

ويقال: نجّز الشيءَ بمعنى حصّله وأتمه فهو منجّز، والشيء منجّز، ويقال: عذره على ما صنع، وفي ما صنع عذراً ومعذرةً، إذا رفع عنه الذنب واللوم فيه، فهما عاذر ومعذور.

ويقال: عذره: إذا أوجب له العذر وقبِل عذره، فهما معذِّر ومعذَّر ـ بالشد كسراً وفتحاً ـ.

والمنجزية تعني ـ في ضوء ما تقدم ـ حصول المكلف على التكليف المطلوب منه، ودخوله في عهدته جاهزاً للامتثال.

ومن هنا عرّفوها ـ أصولياً ـ بـ« دخول التكليف في عهدة المكلف عن طريق القطع أو الظن أو الاحتمال بحيث يستحق المكلف العقاب في حالة تخلفه عن هذه التكاليف» ـ كما حكاه في (معجم المصطلحات الأصولية) ـ.

وفي (الأصول العامة) عُرّفت بـ« اعتبار ما تقوم عليه الحجة من الأمور الموصلة إلى واقع ما تقوم عليه بحيث يسوغ للمشرع أن يعاقب إذا قدّر لها إصابة الواقع مع تخلف المكلف عنها».

وعُرّفت المعذرية بأنها «حكم العقل بلزوم قبول اعتذار الإنسان إذا عمل على وفق الحجة الملزمة وأخطأ الواقع، وليس للآمر معاقبته على ذلك ما دام قد اعتمد على ما أقامه له من الطرق، وألزمه بالسير على وفقها، أو كان ملزماً بحكم العقل بالسير عليها كما هو الشأن في الحجج الذاتية».

وباختصار:

التنجيز: هو جاهزية الامتثال ولزوم المكلف به.

والتعذير: هو إعذار المشرع المكلفَ عند عدم إصابته للواقع المطلوب منه بعد تصديه له.

والمنجزية والمعذرية هما من اللوازم العقلية للحجة لا تنفك عنها بحال من الأحوال.

وهاتان اللازمتان هما المرمى الذي يهدف إليه الأصوليون من وراء بحثهم لأدلة الفقه وإثبات الحجية لها، ليكون المكلف على عتبة الامتثال، ويأمن طائلة العقاب الأخروي.

الفَصلُ الثَّاني: الاستِدلاَلُ

تعريف الاستدلال

الاستدلال: هو عملية إقامة الدليل.

هذا هو المعروف من تعريفه، وسوف نرى أنه نقطة المركز التي تلتقي عندها التعريفات الأخرى التي ستذكر فيما يأتي.

ففي اللغة:

صيغت كلمة (استدلال) على زنة (استفعال) التي تعني في الغالب الدلالة على الطلب.

فالاستدلال على هذا طلب الدليل، وبه عُرّف في اللغة.

وفي علم المنطق:

عُرّف الاستدلال بـ« إقامة الدليل لإثبات المطلوب ».

ويقوم على المبادئ التالية:

- مبدأ التعاكس.
- مبدأ التناقض.
- مبدأ التقايس.
- مبدأ التماثل.
- مبدأ الاستقراء.

وفي الفلسفة:

عَرّفه (المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية) بما نصه: «الاستدلال Reasoning: فعل الذهن الذي يلمح (علاقة مبدأ ونتيجة) بين قضية وأخرى أو بين عدة قضايا، وينتهي إلى الحكم بالصدق أو الكذب، أو إلى حكم بالضرورة أو الاحتمال».

ويقوم على المبادئ التالية:

- مبدأ العلية.
- مبدأ استحالة التناقض.
- مبدأ استحالة الدور.
- مبدأ استحالة التسلسل.

وفي الكلام:

يقوم الاستدلال على المبدأين التاليين:

- مبدأ التلازم:

الذي يعني إذا ثبت اللازم ثبت الملزوم.

- مبدأ التمانع:

الذي يعني إذا بطل الملزوم بطل اللازم.

وفي العلم الحديث:

يعرّف الاستدلال بأنه انتقال الذهن من أمر معلوم إلى أمر مجهول.

ويقسم إلى نوعين أساسيين، هما:

١ـ الاستنباط Deduction

وعرفوه بـ: انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا، هي المقدمات، إلى قضية أخرى، هي النتيجة ـ وفق قواعد المنطق» ـ.

وليس بلازم أن يكون انتقالاً من العام إلى الخاص، أو من الكلي إلى الجزئي.

ومن أوضح صوره البرهنة الرياضية، ففيها انتقال من الشيء إلى مساويه، بل من الأخص إلى الأعم.

والقياس الأرسطي باب منه (الذي أساسه الانتقال من الكلي إلى الجزئي) ـ المعجم الفلسفي ـ مادة: استنباط ـ.

وقسموا الاستنباط إلى قسمين، هما:

أ ـ الحملي:

وهو ما كانت مقدماته مسلماً بصدقها بصفة نهائية.

ب ـ الفرضي:

وهو ما كانت مقدماته مسلماً بصدقها بصفة مؤقتة.

٢ ـ الاستقراء Induction

وعرّفوه بأنه «الحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته جميعها.

وهو الاستقراء الصوري الذي ذهب إليه أرسطو، وحدهُ وسماه (الايباجوجيا).

أو الحكم على الكلي بما يوجد في بعض أجزائه.

وهو الاستقراء القائم على التعميم.

وعلى الأخير اعتمد المنهج التجريبي، فهو ينتقل من الواقعة إلى القانون ومما عُرِفَ في زمان أو مكان معين إلى ما هو صادق دائماً وفي كل مكان» ـ م. ن ـ.

والخلاصة:

الاستدلال: هو إقامة الدليل للوصول إلى المطلوب.

وهو ما نعنيه ـ هنا ـ في أصول الفقه الإمامي.

أقول هذا لأنه اختلف عنه في أصول الفقه السني، فأُطلق بشكل عام على ما

ذكرناه، وأطلق على الدليل نفسه، وعلى أدلة معينة بذاتها، فعرفوه بأنه (الدليل الذي ليس بنص ولا إجماع ولا قياس).

وعنوا بذلك الأدلة التالية:

- الاستحسان.
- المصالح المرسلة.
- سد الذرائع وفتحها.
- الاستصحاب.
- مذهب الصحابي.
- عمل أهل المدينة.
- شرع من قبلنا.
- العرف.

ولمعرفة معاني هذه الأدلة وشؤونها الأخرى، يرجع إلى الكتابين التاليين:

- الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم.
- الاستدلال عند الأصوليين، الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني.

خطوات الاستدلال الأصولي:

أعني بخطوات الاستدلال في البحث الأصولي المنهج الذي يتبعه العالم أو الباحث الأصولي في دراسة قضايا ومسائل هذا العلم.

ولأنه سبق لي أن عرضت له نظرياً وتطبيقياً في كتابي (أصول البحث) تحت عنوان (الهيكل العام لعلم أصول الفقه) أكتفي بنقله هنا عن إعادة البحث فيه ثانيةً لما فيه من وفاء بالمطلوب.

الهيكل العام لعلم أصول الفقه

والهيكل العام لعلم أصول الفقه المستخلص من واقع التجارب العلمية فيما كتب فيه، هو كالتالي:

١ـ الهدف من البحث في أصول الفقه:

هو استخلاص القواعد الأصولية من مصادرها النقلية أو العقلية بغية الاستفادة منها في مجال الاجتهاد الفقهي.

٢ـ مادة البحث الأصولي:

وتتمثل في مصادر التشريع الإسلامي (أو أدلة الأحكام الفقهية).

٣ـ خطوات البحث الأصولي:

وتتلخص في التالي:

أ ـ تعيين المصدر (الدليل).

ب ـ تعريف المصدر (الدليل).

ج ـ إقامة البرهان على حجية المصدر (الدليل) لإثبات شرعيته.

د ـ تحديد مدى حجية المصدر (الدليل).

هـ ـ استخلاص القاعدة الأصولية من المصدر (الدليل).

و ـ بيان دلالة القاعدة.

ز ـ بيان كيفية تطبيق القاعدة لاستفادة الحكم الفقهي.

٤. المنهج العام للبحث الأصولي:

سنتبين من خلال التطبيق الآتي أن البحث الأصولي يسير وفق المناهج العامة التالية:

أ ـ المنهج النقلي في جملة من مسائله.

ب ـ المنهج العقلي في جملة أخرى من مسائله.

ج ـ المنهج التكاملي (من النقلي والعقلي) في جملة ثالثة من مسائله.

وسأحاول ـ هنا ـ توضيح العناصر المذكورة من خلال التطبيق على بعض القواعد الأصولية.

ولتكن القواعد التالية:

- قاعدة الظهور.
- قاعدة تعارض الخبرين.
- قاعدة الاستصحاب.

قاعدة الظهور:

سوف نتحدث عن قاعدة الظهور ضمن النقاط التالية:

الهدف من دراسة ظاهرة الظهور.

- الموضوع الذي تبحث فيه هذه الظاهرة أصولياً.
- تعريف الظهور.
- مدى دلالة الظهور.
- الدليل على حجية الظهور.

انموذج تطبيقي.

١ ـ يهدف الباحث الأصولي من دراسة ظاهرة الظهور إلى استخلاص قاعدة هامة تطبق على ظواهر الكتاب والسنة فقهياً لاستنباط الحكم الشرعي في ضوئها.

وإذا أردنا أن نستخدم لغة هذا العلم نقول: إن الغاية من إثبات حجية الظهور، هي: تنقيح كبرى تصدق على صغرياتها من ظواهر الألفاظ، وسيتضح هذا أكثر في عرضنا للأنموذج التطبيقي.

وإليه يشير أستاذنا الشهيد الصدر بقوله: «معنى حجية الظهور اتخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه»(٦٦).

وتسمى ـ كما رأينا ـ قاعدة الظهور، وحجية الظهور.

وتعرف أيضاً بـ(أصالة الظهور)، «لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي»(٦٧).

٢ـ ومحلها من موضوعات علم أصول الفقه هو موضوع دلالة ظواهر الكتاب الكريم وموضوع دلالة ظواهر السنة الشريفة.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر: «إن البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني أن الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما نحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجيتهما، إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة»(٦٨).

٣ـ لكي نتعرف معنى الظهور لابد لنا من تعرف مدى دلالة اللفظ على معناه، وهذا يقتضينا أن نقسم الدلالة ـ هنا ـ إلى الأقسام الثلاثة التالية:

أ ـ الدلالة العلمية (القطعية).

ب ـ الدلالة الظنية.

ج ـ الدلالة الاحتمالية.

ذلك أن اللفظ بحسب دلالته لغوياً أو اجتماعياً على معناه ينقسم إلى قسمين:

---

(٦٦) المعالم الجديدة ١٤١.

(٦٧) م. س ١٤٢.

(٦٨) أصول الفقه ٢ / ١٣٧.

أ ـ ما يدل على معنى واحد فقط.

واصطلح عليه الأصوليون بأن سموه بـ(النص).

وعرّف (المعجم الوسيط)[٦٩] النص بـ« ما لا يحتمل إلاّ معنى واحداً، أو لا يحتمل التأويل ».

ومن الطبيعي أن دلالة مثل هذا اللفظ هي دلالة علمية قطعية.

ولأنها تفيد القطع، والقطع حجيته ذاتية ـ كما يعبر الأصوليون ـ لا نحتاج إلى إقامة الدليل على حجيتها.

ب ـ ما يدل على أكثر من معنى.

ويقسم باعتبار تنوع المعنى المدلول عليه إلى قسمين:

أ ـ فقد يكون المعنى المدلول عليه واضحاً بيّناً لا يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى تأويل.

وسماه الأصوليون بـ(الظاهر)، لأنه المعنى الواضح البيّن من إطلاق اللفظ.

ولكن، لأن اللفظ كما يدل عليه يدل على معنى آخر محتمل إرادته من قبل المتكلم تكون دلالته ظنية، لأنها الراجحة بالنسبة إلى الدلالة على المعنى الآخر المحتمل.

ب ـ وقد يكون المعنى المدلول عليه غير واضح ولا بيّن، وإنما يحتاج في صرف اللفظ إليه إلى مؤنة تأويل.

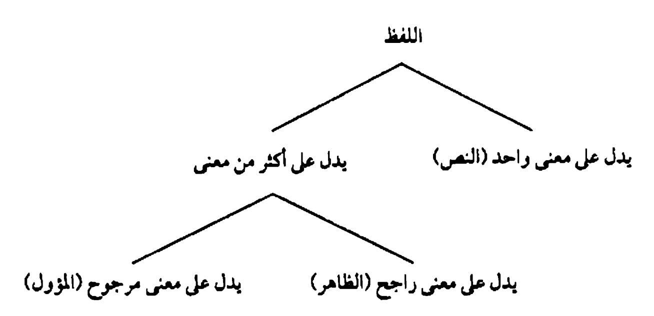
وسمي في بعض الكتب الأصولية بـ (المؤول) لافتقاره في فهمه من إطلاق اللفظ إلى التأويل.

ولأن صرف اللفظ في الدلالة يفتقر إلى التأويل يكون مرجوحاً بالنسبة إلى المعنى الظاهر الراجح، فتكون دلالته ـ على هذا ـ احتمالية.

---

(٦٩) مادة (نصص).

الخلاصة:



ونخلص من هذا إلى أن الظهور: يعني دلالة اللفظ على المعنى الراجح من المعاني المشمولة بدلالته.

٤ـ وعرفنا من تقسيمنا الدلالة إلى الأقسام الثلاثة المذكورة في أعلاه، ومن تعريفنا لمعنى الظهور أن دلالة ما يعرف بـ(الظاهر) دلالة ظنية لأن معناه المعنى الراجح، والرجحان يعني الظن ـ كما هو معلوم ـ.

٥ـ أما الدليل لإثبات حجية الظهور واعتباره شرعاً، فيتلخص بالتالي:

أـ أن الأخذ بالظهور اللفظي من الظواهر الاجتماعية العامة التي دأبت جميع المجتمعات البشرية على الاعتماد عليها في ترتيب كافة الآثار الاجتماعية والقانونية وغيرها.

ب ـ لم يثبت أن الشرع الإسلامي حظر الأخذ بها والاعتماد عليها، بل الثابت أنه سار على ما سارت عليه المجتمعات البشرية من الأخذ بها والاعتماد عليها.

وقد علم هذا بالوجدان.

وهذا يعني أن الظهور كما هو حجة عند الناس أقاموا عليه سيرتهم المعروفة بـ(سيرة العقلاء)، هو حجة في الشرع الإسلامي أيضاً.

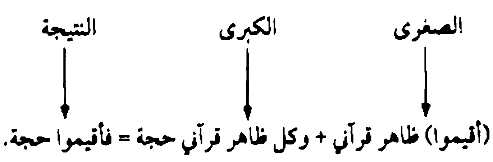
فالدليل على حجية الظهور ـ باختصار ـ هو سيرة العقلاء وبناؤهم، أو ما أطلقت عليه (العقل الاجتماعي).

٦ـ ولنأخذ المثال التالي كنموذج تطبيقي.

أ ـ أن (أقيموا) في قوله تعالى: (أقيموا الصلاة)[٧٠] أمر مجرد من القرينة الصارفة له عن الدلالة على الوجوب، فهو ظاهر في الوجوب.

ب ـ ولأن (أقيموا) ظاهر في الوجوب نطبق عليه قاعدة الظهور، لتأتي النتيجة هي وجوب الصلاة، أخذاً بظاهر هذه الآية الكريمة واعتماداً عليه.

ومتى أردنا أن نصوغ هذا صياغة علمية في هدي تعليمات الشكل الأول من القياس المنطقي الذي يعتمد تطبيق الكبرى على صغرياتها للوصول إلى النتيجة المطلوبة، نقول:



٧ـ والنتيجة التي ننتهي إليها من هذا البحث: أن ظاهرة الظهور الاجتماعية دليل شرعي يستند إليه في استفادة الحكم الفقهي من ظواهر القرآن الكريم والسنة الشريفة.

قاعدة تعارض الخبرين:

سنختصر الحديث عن هذه القاعدة في النقطتين التاليتين:

ـ بيان معنى التعارض.

ـ حل التعارض شرعاً.

١ـ يعني الأصوليون بالتعارض ـ هنا ـ التكاذب بمعنى أن كلاً من الخبرين

---

(٧٠) سورة البقرة: ٤٣.

إذا توفر على جميع شروط ومقومات الحجية يبطل الخبر الآخر، ويكذبه.

٢ ـ واستدلوا لحل هذا التعارض بما ورد في (مقبولة عمر بن حنظلة)[٧١] من قوله: «قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما، اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما، المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة:

أمر بيّنٌ رشده فيتبع، وأمر بيّنٌ غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يُرَد علمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله ﷺ: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما[٧٢] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

---

(٧١) المقبولة: هي الرواية التي يتلقاها العلماء بالقبول من حيث السند، ويعملون بمضمونها.

وعمر بن حنظلة: هو عمر بن حنظلة العجلي البكري الكوفي، قال فيه الشهيد الثاني: «لم ينص الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل، لأني حققت توثيقه في محل آخر» ص٤٤ من الدراية.

وقال ابنه الشيخ حسن العاملي: «قال - يعني الشهيد - في بعض فوائده: الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت: إذاً لا يكذب علينا» ص١٠٣ من إتقان المقال - انظر: مبادئ أصول الفقه ص٦٩ ط٣.

(٧٢) يقصد الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: تنظر إلى ما هم إليه أميل ـ حكامهم وقضاتهم ـ فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه (وفي بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[٧٣].

حيث استفيد من هذه المقبولة: أن حل التعارض يتم بالتالي:

- إذا كان أحد الخبرين مشهور الرواية، والآخر شاذ الرواية، يؤخذ بالمشهور ويطرح الشاذ.
- وإذا كان أحد الخبرين موافقاً في حكمه لحكم الكتاب والسنة، والآخر مخالفاً في حكمه لحكم الكتاب والسنة يؤخذ بالموافق ويطرح المخالف.
- وإن كان أحد الخبرين موافقاً في حكمه لحكم قضاة وحكام العامة، والآخر مخالفاً لحكم قضاة وحكام العامة، يؤخذ بالمخالف، ويطرح الموافق.

والمراد بالعامة ـ في هذا السياق ـ: «أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً».

وتسمى هذه المرجحات، وتختصر كالتالي:

١ـ الشهرة في الرواية.
٢ـ موافقة الكتاب والسنة.
٣ـ مخالفة العامة[٧٤].

(٧٣) مبادئ أصول الفقه ٦٩ - ٧١ نقلاً عن أصول الفقه للمظفر ٣/ ٢٥٠.

(٧٤) انظر: مبادئ أصول الفقه ٦٥ - ٧٢.

قاعدة الاستصحاب:

ويأتي الحديث عن هذه القاعدة في النقاط التالية:

١ـ تعريف الاستصحاب.

٢ـ بيان أركان الاستصحاب.

٣ـ الاستدلال لحجية الاستصحاب.

وسأقتصر ـ هنا ـ لأجل الاختصار على ما ذكرته في كتابي (مبادئ أصول الفقه)[٧٥]، وهو:

١ـ عُرِّفَ الاستصحاب بأنه «حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي».

وسوف يتضح معنى هذا التعريف أكثر عند استعراض أركان الاستصحاب فيما يأتي.

ولأجل توضيحه بالمثال تقريباً إلى الأذهان نقول:

إذا كان المكلف على حالة معينة وكان متيقناً منها ثم شك في ارتفاعها، فإن الشارع المقدس يحكم ـ هنا ـ بإلغاء الشك وعدم ترتيب أي أثر عليه، وبالقيام بترتيب آثار اليقين السابق في مجال العمل والامتثال.

كما إذا كان المكلف على وضوء وكان متيقناً من ذلك، ثم شك في انتقاض وضوئه هذا بنوم أو غيره، فإنه ـ هنا ـ يبنَيّ على وضوئه السابق، ويرتب عليه آثاره الشرعية من جواز الصلاة به، وغيره، ويلغي الشك الطارئ عليه، بمعنى أنه لا يرتب عليه أي أثر.

٢ـ ويشترط في جريان الاستصحاب لينهي إلى الحكم المطلوب أن يتوفر الموضوع الذي يجري فيه على الأركان التالية:

---

(٧٥) ص١٠٤ - ١٠٧.

أ ـ اليقين:

وهو العلم ـ وجداناً أو تعبداً ـ بالحالة السابقة على الشك.

ب ـ الشك:

وهو كل ما لم يصل إلى مرحلة اليقين (العلم الوجداني أو التعبدي).

ج ـ وحدة المتعلق في اليقين والشك.

أي أن ما يتعلق به اليقين هو نفسه يقع متعلقاً للشك.

د ـ فعلية الشك واليقين فيه.

«فلا عبرة بالشك التقديري لعدم صدق النقض به، ولا اليقين كذلك لعدم صدق نقضه بالشك».

هـ ـ وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات.

«أي أن يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة، وهكذا ويستثنى من ذلك الزمان فقط رفعاً للتناقض».

و ـ اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

«بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر».

ز ـ سبق اليقين على الشك.

٣ـ واستدل على حجية الاستصحاب بعدة أدلة أهمها ما يلي:

أ ـ سيرة العقلاء:

وقد استدل بها على حجية الاستصحاب على غرار الاستدلال بها على (حجية الظهور).

وملخص الاستدلال:

هو «أن الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات، ودرجت معها، وستبقى ـ ما دامت المجتمعات ـ ضمانة لحفظ نظامها

واستقامتها، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر ـ مثلاً ـ ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه ـ وما أكثرها لدى المسافرين ـ ولم يدفعها بالاستصحاب، لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل أن يترك عتبات بيته أصلاً، ولشلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها».

وعصر النبي ﷺ ما كان بدعاً من العصور، ولا مجتمعه بدعاً من المجتمعات، ليبتعد عن تمثل وشيوع هذه الظاهرة، فهي بمرأى من النبي ﷺ حتماً ـ ولو ردع عنها لكان ذلك موضوع حديث المحدثين، وهو ما لم يحدث عنه التاريخ، فعدم ردع النبي ﷺ عنها يدل على رضاه وإقراره لها، وبخاصة هو قادر على الردع عن مثلها، وليس هناك ما يمنعه عنه».

ب ـ السنة:

وقد استدل على حجية الاستصحاب بأحاديث، منها:

موثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال عليه السلام: نعم».

والرواية من الوضوح في غنى عن الشرح.

النتائج:

١ـ وكما رأينا أن البحث في ظاهرة الظهور انتهج ـ من المناهج العامة ـ المنهج العقلي حيث ارتكز في ما توصل إليه من النتيجة على العقل الاجتماعي (سيرة العقلاء).

٢ـ وأن البحث في ظاهرة تعارض الخبرين انتهج المنهج النقلي حيث اعتمد في الوصول إلى النتيجة المطلوبة على مقبولة عمر بن حنظلة المنقولة عن الإمام عليه السلام.

٣ـ وفي ظاهرة الاستصحاب تكامل المنهج فكان في الاستدلال بسيرة العقلاء

عقلانياً وفي الاستدلال بموثقة عمار نقلياً.

وهذه النتائج تعزز ما ذكرته آنفاً من أن البحث الأصولي قد ينتهج المنهج العقلي، وقد يسلك المنهج النقلي، وقد يجمع بينهما فيكون منهجه تكاملياً.

وعلى أساس هذا:

١- يسير المنهج الأصولي في هدي المنهج النقلي العام الخطوات التالية:

١. تعيين موضوع البحث.
٢. تعريف الموضوع.
٣. جمع النصوص التي لها علاقة بالموضوع دلالةً أو ملابسةً، شريطة أن تكون مصادرها موثقة ومعتمدة.
٤. تقييم أسانيد النصوص في ضوء قواعد علمي الحديث والرجال.
٥. تقويم متن النص وفق قواعد تحقيق التراث.
٦. تعرّف دلالة النص من خلال معطيات الوسائل والأساليب العلمية الخاصة بذلك من لغوية وغيرها.
٧. استخلاص القاعدة من النص، وصياغتها صياغة علمية تُعتمد فيها اللغة العلمية لأصول الفقه.
٨. بيان كيفية تطبيق القاعدة.
٩. عرض بعض الأمثلة لتطبيق القاعدة.

٢- ويسير المنهج الأصولي في هدي المنهج العقلي العام الخطوات الآتية:

١. تعيين موضوع البحث.
٢. تحديد الموضوع.
٣. التماس الدليل العقلي الدال عليه المعتمد شرعاً وتوضيح دلالته عليه.
٤. استخلاص القاعدة وصياغتها صياغة علمية تُعتمد فيها لغة أصول الفقه.
٥. بيان كيفية تطبيق القاعدة.
٦. عرض بعض الأمثلة لتطبيق القاعدة.

الفَصْلُ الثَّالِثُ: الحُكْمُ

تعريف الحكم

في اللغة العربية:

لأن الحكم ـ بمعناه العام ـ من المفاهيم العرفية المعروفة لم يُولِهِ اللغويون العرب كبير اهتمام، واستغنوا بذكر بعض معانيه دونما تفصيل أو مقارنة.

وأهم ما ذكروه مستفيدين إياه من الاستعمالات الاجتماعية أن قالوا:

الحكم: المنع، يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك ـ كما في (المصباح المنير) ـ.

ومنه أخذت بقية معانيه التي هي:

- القضاء والفصل بين الناس.
- إدارة شؤون البلاد وسياسة من فيها من العباد.
- الحكمة: وضع الشيء في موضعه، والاتقان والإجادة في الصنع.
- العلم والتفقه.

هذا في اللغة العربية.

وفي علم المنطق:

عرّفه الجرجاني في (التعريفات) بـ« إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً ».

أي أنه النسبة أو العلاقة القائمة بين المحكوم عليه والمحكوم به، أو قل: بين

المسند إليه والمسند، أو الموضوع والمحمول.

وعرّفه المنطق الحديث: بأنه «إقامة علاقة بين حدين أو أكثر».

والفرق بين التعريف المنطقي القديم والتعريف المنطقي الحديث هو أن الحكم في المنطق القديم نفس العلاقة التي اصطلح عليها بالنسبة، وفي المنطق الحديث هو إقامة العلاقة.

وإخال أن المقصود به العلاقة بالذات بقرينة ما يأتي من أن من أخص خصائصه احتماله الصدق والكذب، وهذا لا يتم إلاّ في الإسناد أو النسبة أو العلاقة ـ ما شئت فعبّر ـ. إلاّ أنه كان هناك تسامح في العبارة بذكر الإقامة، وحينئذٍ لا يوجد فرق بين المنطقين في تعريفه.

وقالوا: إن من أخص خصائص الحكم المنطقي احتماله للصدق والكذب.

وقسموه، منطقياً ـ إلى قسمين:

١ ـ الحكم التحليلي:

وهو ما كان محموله متضَّمناً في موضوعه نحو (الإنسان الكامل عادل).

فـ(الإنسان الكامل) الذي هو موضوع الحكم متضمن للعدالة التي هي محمول الحكم لشمولية الكمال لها.

٢ ـ الحكم التركيبي:

وهو الذي لا يشتمل موضوعه على محموله، ولا يمكن الحكم على صدقه أو كذبه إلاّ بالتجربة.

وقسموا الحكم ـ أيضاً ـ بتقسيم آخر إلى قسمين آخرين، هما:

١ ـ الحكم الوصفي:

وهو الذي يصف الأشياء والأفعال، ويقررها بما هي عليه، أي في واقعها القائم، ومن هنا سمي بـ(الواقعي) أيضاً.

٢ ـ الحكم المعياري:

وهو الذي يدل على تقدير وتقييم الأشياء والأفعال بالتحليل أو المقارنة ونحوهما، ولهذا قد يسمى بـ(القيمي) و (التقييمي) أيضاً.

وفي القانون:

عُرِّف الحكم تعريفاً شرعياً مقارناً بالتعريف القانوني للقاعدة القانونية التي تعني الحكم في اللغة القانونية.

وفي ضوئه:

إن كلمة (قاعدة) في التعريفات القانونية للحكم الشرعي تعني الحكم.. وقد جمع بينهما الدكتور سمير عالية في كتابه (علم القانون والفقه الإسلامي) ـ ص١٦ ـ باستخدام الأداة (أو) التفسيرية، قال: (وأما الحكم الشرعي فهو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية أو القاعدة التي نص عليها الشرع الإسلامي في مسألة من المسائل).

و(الخطاب) في التعريف هو المصطلح الفقهي، و(القاعدة) هي المصطلح القانوني، وكلاهما يعني الحكم.

ثم في ص٨٦، وتحت عنوان (تعريف القاعدة الشرعية) ذكر الدكتور عالية أكثر من تعريف قانوني للحكم الشرعي، منها:

ـ أنه «القاعدة التي تستفاد من القرآن والسنة النبوية والمصادر الأخرى المعتبرة شرعاً، والتي تنظم سلوك الأفراد وعلاقاتهم في المجتمع، بتبيان ما لهم من حقوق، وما عليهم من التزامات وحدود يجب عدم تجاوزها، وإلا تعرضوا للجزاء الشرعي الذي يستحقونه».

ـ أنه «كلمة من الله في صورة خطاب لتنظيم الأفعال الإنسانية والأقوال، وحتى الأفكار والنيات».

«وهذا الخطاب يعبّر عن إقرار الله لبعض الأفعال على أساس أصل الإباحة، وأمره بإتيان بعض الأعمال، ونهيه عن مقارفة البعض الآخر، وتبيان الجزاء في حالة مخالفة هذا الأمر أو النهي».

ـ أنه « خطاب الله المتعلق بأفعال عباده وأقوالهم وسرائرهم ».

ثم يعلق الدكتور عالية ص٨٧ بقوله: « والتعريفان الأخيران جامعان للقواعد الاعتقادية والأخلاقية والعملية في الشرع الإسلامي.

وهما مماثلان لتعريف الحكم الشرعي الشامل للقواعد الشرعية العملية، وسواها من القواعد التي تستفاد من الشرع مباشرةً أو بالواسطة ».

ثم يقول: « والحقيقة أن مفهوم القاعدة الشرعية هو ذات مفهوم الحكم الشرعي ».

ولا يوجد أي فرق بين القاعدة الشرعية والحكم الشرعي، سواء التزمنا بنظرة الأصوليين في اعتبار لفظ الحكم الشرعي عَلَماً (أي اسماً) على ذات خطاب الشارع، أو جارينا نظرة الفقهاء لجهة كون الحكم دالاً على أثر خطاب الله تعالى »، وهو رأي بعض الفقهاء أمثال ابن عابدين ـ كما سيأتي ـ.

وفي ص٨٩، استعرض خصائص القاعدة الشرعية (الحكم الشرعي)، وهي:

١ – أصلها سماوي وطابعها ديني.
٢ – أنها قاعدة سلوك.
٣ – أنها تحكم ظاهر السلوك وباطنه.
٤ – أنها خطاب يوجه إلى الاشخاص في مجتمع.
٥ – أنها عامة مجردة.
٦ – أنها مُلزمة لاقترانها بجزاء دنيوي وأخروي.

والخلاصة:

الحكم: هو تشريع يوضع لتنظيم سلوك الإنسان.

وقد يكون عرفياً، وقد يكون شرعياً، وقد يكون قانونياً.

وإلى هنا وقد تبينا المعنى العام للحكم، ومقارنة الحكم الشرعي بالحكم القانوني في مجال التعريف، ننتقل إلى تبين معنى الحكم عند الأصوليين وتقسيماته التي ذكروها في مدوناتهم الأصولية.

الحكم الشرعي

تعريفه:

ارتبط تعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين بما ذكروه من مراحل للحكم الشرعي حيث استمدوا منها معنى الحكم.

ولكي نتفهم مفهوم الحكم الشرعي عندهم نمهد لذلك بذكر تلك المراحل، وهي:

١ـ مرحلة إنشاء الحكم:

وهي مرحلة تشريع الحكم من قِبَلِ الله تعالى، وعبّروا عنها ـ مستعيرين المصطلح من الفلسفة ـ بمرحلة الجعل والاعتبار، وكان الأولى أن تسمى مرحلة التشريع لأنه ألصق بواقع هذه المرحلة وأدل عليها من سواه.

٢ـ مرحلة تبليغ الحكم:

وهي مرحلة صدور الخطاب المتضمن للحكم المجعول من قِبَلِ الله تعالى، وتبليغه للناس من قِبَلِ النبي ﷺ.

والخطاب ـ في الأصل ـ هو توجيه الكلام نحو المخاطب للإفهام، ولكن يراد به هنا النص الشرعي قرآناً وحديثاً.

ولهذا بإمكاننا أن نطلق على هذه المرحلة اسم مرحلة النص.

٣ـ مرحلة فهم الخطاب:

وهي مرحلة تعامل الفقيه مع الخطاب (النص) لاستنباط الحكم الشرعي منه.

ولنسمها مرحلة الاستنباط.

انبثق اختلاف الأصوليين في تعريف الحكم من نظرتهم إلى إحدى المرحلتين الأوليين.

بينما ركز الفقهاء في تعريفهم للحكم على المرحلة الأخيرة.

فعرّف بعض الفقهاء الحكم بأنه «ما ثبت بالخطاب».

أي أنه الأثر أو المعنى الذي يستفيده الفقيه من الخطاب، قال بهذا ابن عابدين من فقهاء الحنفية. أو قل: «الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل كالوجوب والحرمة والإباحة» - أصول الفقه لخلاف ص ١٠٠.

وعرّفه ابن عثيمين في كتابه (الأصول من علم الأصول ط٤/ ص١٢) بقوله: «ما اقتضاه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين من طلب أو تخيير أو وضع».

ولكنه لم ينص على أنه التعريف الفقهي للحكم الشرعي بما قد يتوهم انه يريد به التعريف الأصولي.

وعرفه جمهور الأصولية بأنه «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً».

وأشكل عليه بما يلي:

١ـ اقتصاره على مرحلة الخطاب، أي أنه لم يشمل جميع مراحل الحكم.

٢ـ أن الخطاب تبليغ للحكم، أو قل: الخطاب هو النص الذي يحمل في طياته الحكم الشرعي، فليس هو الحكم، لأن الحكم هو أثر الخطاب المستفاد منه، أي المعنى المستنبط من نص الخطاب.

٣ـ أن التعريف بصياغته هذه هو تعريف للحكم التكليفي الذي هو أحد قسمي الحكم الشرعي، أي أنه غير شامل للقسم الثاني للحكم الشرعي وهو الحكم الوضعي، وذلك لأن قيد الاقتضاء الذي هو الطلب يُدخل

الوجوب والندب والحرمة والكراهة، وقيد التخيير يدخل الإباحة، ويبقى الحكم الوضعي خارج حريم التعريف، مع أنه داخل في مفهوم الحكم.

ولهذا أضاف غير واحد ممن عرّفوا الحكم من الأصوليين إلى التعريف المذكور قيد (الوضع)، فقالوا: الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

ومع هذا ـ فيما يبدو لي ـ يبقى التعريف قلقاً من ناحية فنية، لأن الأحكام الوضعية لا تتعلق بفعل المكلف مباشرة وإنما عن طريق منشأ انتزاعها، أو بمتعلق متعلق فعل المكلف ـ كما سيأتي بيانه.

ولهذا عدل بعضهم عن التقييد بالاقتضاء والتخيير والوضع إلى التقييد بالتعلق المباشر أو غير المباشر، كما في التعريف القائل: إن الحكم هو «الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر».

ويعني بالمتعلق المباشر الحكم التكليفي وغير المباشر الحكم الوضعي.

ولا يرد على هذا التعريف ما أشكل به على سابقيه من عدم الشمول لجميع مراحل الحكم لأنه يمتلك الشمولية لجميع المراحل بعدوله من (الخطاب) إلى (الاعتبار).

لكن يشكل عليه بأن (الاعتبار) مصطلح فلسفي يراد به ما يقابل التكوين، ونحن هنا وإن كنا في عالم التشريعات، وهي أمور اعتبارية لكننا نتعامل مع الحكم لا بصفته اعتباراً وإنما بصفته نظام حياة ينظم سلوك الإنسان، فلا يتلائم مع هذا أن نعبر عنه بالاعتبار، وإنما المناسب أن نعبر عنه بالتشريع كما صنع أستاذنا الشهيد الصدر حيث عرّفه بقوله: «الحكم الشرعي: هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه»[٧٦].

وهذا التعريف ـ كما تراه ـ فيه الشمولية التي في سابقه، وزيادة هي التعبير عن الحكم بـ(التشريع)، وهو التعبير العلمي الذي يلتقي وطبيعة الفهم القانوني للدين

---

(٧٦) دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية ط١ ص١٣.

بأنه تشريع إلهي، كما قرأنا هذا في التعريف القانوني للقاعدة الشرعية أو الحكم الشرعي، ويلتقي أيضاً مع طبيعة الحكم الشرعي كنظام حياة يقوم بوظيفة تنظيم حياة الإنسان وتوجيهه إلى ما يحقق له الخير المنشود.

وهو تطور أو تطوير منه ﵀ مميز وموفق.

تقسيماته:

للحكم تقسيمان رئيسان هما:

التقسيم الأول:

ويقوم على أساس من تعلق الحكم بفعل الإنسان، ونوعية ذلك التعلق، فقد يكون تعلقاً مباشراً وقد يكون غير مباشر.

كما أنه قد يكون على نحو الاقتضاء أو على نحو التخيير أو على نحو الوضع واختلف العلماء في عدة الأقسام أهي اثنان أم ثلاثة؟

ـ فذهب المشهور إلى أنهما اثنان: التكليفي والوضعي:

١ـ التكليفي:

وعرّفوه ـ كما تقدم ـ بـ(خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً).

وأدرجوا تحته نوعين دل عليهما تقييده بالاقتضاء والتخيير، وهما:

أ ـ ما قامت الأحكام فيه على أساس الاقتضاء أي الطلب، أو قل: ما كان فيه عنصر الإلزام مع الترخيص أو بدونه.

ويشمل هذا النوع الأحكام التالية: الوجوب والندب والحرمة والكراهة.

ب ـ ما قام الحكم فيه على أساس التخيير بين الفعل والترك، وهو الإباحة.

٢ـ الوضعي:

وعرّفوه بـ(خطاب الشارع المتعلق بأفعال الإنسان وضعاً).

واختلفوا في عدد مفرداته بعد أن اتفقوا على ثلاثة منها، وهي:

السبب والشرط والمانع.

فأضاف بعضهم إليها: الصحة والفساد والرخصة والعزيمة.

وزاد آخر على هذه السبعة: العلة والمعلول.

وجعلها ثالث مفتوحة تستوعب ما ينطبق عليه التعريف كالزوجية والحرية والخ.

والفرق بين القسمين المذكورين من حيث التعلق بفعل المكلف هو أن الحكم التكليفي يتعلق بفعل المكلف مباشرة، كما في وجوب الصلاة فإن الصلاة فعل من أفعال المكلف والوجوب حكم تكليفي لأنه تعلق بها بشكل مباشر بينما يتعلق الوضعي بمتعلق فعل المكلف كما في غصبية الثوب الذي يراد به الصلاة فالغصبية تعلقت بالثوب المتعلق بالصلاة التي هي فعل المكلف.

ـ وذهب آخرون إلى تقسيم الحكم الشرعي إلى ثلاثة أقسام على أساس من الدواعي المتقدمة: الاقتضاء والتخيير والوضع، وهي:

١ـ الحكم الاقتضائي:

وهو الوجوب والندب والحرمة والكراهة.

٢ـ الحكم التخييري.

وهو الإباحة.

٣ـ الحكم الوضعي:

وهو السبب والشرط والمانع، والخ.

وهذا التقسيم الثلاثي أقرب إلى الاعتبار، يقول أستاذنا التقي الحكيم في كتابه (الأصول العامة) ـ وهو في معرض نقد اعتبارهم الإباحة قسماً من الحكم التكليفي ـ: «اعتبار الإباحة (التخيير) قسماً من الحكم التكليفي، وهو وإن كان قد ورد على ألسنة أكثرهم إلا أن ذلك لا يعرف له وجه لمجافاته لطبيعة التعبير بالتكليف، لأن

التكليف ما كان فيه كلفةٌ على العباد، والإباحة لا كلفة فيها، فلا وجه لعدها من أقسامه.

ولعل الأنسب في ذلك اتباع الآمدي فيما سلكه من تقسيم الحكم الشرعي إلى ثلاثة أنواع:

- حكم اقتضائي، وهو الذي أرى أنه يرادف كلمة تكليفي، وينبغي قصر كلمة تكليفي عليه.
- حكم تخييري، وهو الخاص بالمباح.
- والثالث: الحكم الوضعي".

وعلى ضوء الاختلاف المتقدم في تعريف الحكم الشرعي بين الاعتبار أو الخطاب أو التشريع أو أثر الخطاب، لك أن تغير في تعريف كل من الأقسام المذكورة بوضع كلمة (الاعتبار) أو (التشريع) أو (أثر الخطاب) موضع كلمة (الخطاب).

التقسيم الثاني:

ويقوم على أساس من النظر إلى ظرف الحكم، فقد ينظر إلى الحكم وهو في ظرفه الطبيعي والاعتيادي، قد ينظر إليه وهو في ظرف طارئ عرض له.

قسموه بهذا اللحاظ إلى قسمين: الواقعي والظاهري.

١ ـ الحكم الواقعي:

هو الحكم المجعول للشيء وهو في ظرفه الطبيعي، أي في واقعه كما هو.

ويستفاد هذا الحكم من الأدلة الاجتهادية.

وقسموا الحكم الواقعي باعتبار الظرف أيضاً إلى قسمين: أولي وثانوي.

أ ـ الواقعي الأولي:

وهو الحكم المجعول للشيء بواقعه الطبيعي وعنوانه الأولي، أي بلحاظ عدم طرو أي ظرف له يقتضي الانتقال منه إلى حكم آخر يناسب الظرف الطارئ وينتهي بانتهائه.

ومثلوا له بـ(شرب الماء) ففي الظرف الطبيعي للإنسان والعنوان الأولي لشرب الماء فإن حكمه الإباحة.

ب ـ الواقعي الثانوي:

وهو الحكم المجعول للشيء بلحاظ ظرف خاص طرأ له فاقتضاه لمناسبته للظرف الطارئ كما في مثال (شرب الماء) فإنه في ظرف توقف إنقاذ حياة إنسان عليه يجب، أي ينتقل حكمه من الإباحة إلى الوجوب وفق الظرف الطارئ.

٢ ـ الحكم الظاهري:

وهو الحكم الذي يسير المكلف على وفقه في ظرف شكه وجهله بالحكم الواقعي.

ويستفاد هذا الحكم من الأدلة الفقاهية ويقسم هذا الحكم إلى القسمين التاليين:

أ ـ الحكم الظني:

وهو المستفاد من الأمارة.

ب ـ الوظيفة العملية:

وهي الموقف العملي المستفاد من الأصل العملي.

اقسام الأقسام:

وتمهيداً لتعريف أقسام الأقسام وبيان المقصود منها في الاصطلاح الأصولي والفقهي نمر بتعريف الدواعي التي سبق ذكرها في التقسيم الأول، وهي: الاقتضاء، والتخيير والوضع.

الاقتضاء:

عُرّف ـ لغوياً ـ بالطلب.

والطلب المقصود هنا يتناول طلب الإتيان بالفعل وطلب الكف عن إتيانه، أو طلب تركه.

وعلى نحو الإلزام، وبدونه.

وهو بهذا يشمل الأحكام الأربعة: الوجوب والندب والحرمة الكراهة.

جاء في تعريفات الجرجاني: «الاقتضاء: وهو:

- طلب الفعل مع المنع عن الترك، وهو الإيجاب (الوجوب).
- أو بدونه (أي بدون المنع عن الترك)، وهو الندب.
- أو طلب الترك مع المنع عن الفعل، وهو التحريم.
- أو بدونه (أي بدون المنع عن الفعل)، وهو الكراهة».

وقد عَدَلَ بعضهم عن التعبير بالاقتضاء إلى التعبير بالطلب كما في أصول الفقه لخلاف ص١٠٠، فقد عرف الحكم الشرعي عند الأصوليين بقوله «هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً».

التخيير:

يراد به ـ هنا ـ: التسوية بين فعل الشيء وعدم فعله من غير ترجيح لأحدهما على الآخر.

ويختص بالإباحة.

ولذا عرّفت الإباحة في المصطلح الفقهي بالتخيير بين الفعل والترك.

الوضع:

الذي يظهر من الاستعمالات العلمية لكلمة (وضع) أن المراد منها (الجعل)، ففي بعض تعريفات الوضع اللغوي بأنه (جعل اللفظ دليلاً على المعنى).

وهذا المعنى لم نقف عليه في اللغة المعجمية.

وعليه فكلمة (وضع) بهذا المعنى هي من الألفاظ العلمية.

وعلى أساس من هذا المعنى لكلمة (وضع) عرّف الأصوليون الوضع بـ «جعل الشيء سبباً لآخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه».

ويمكننا أن نصوغ التعريف على هيئة أخرى فنقول: الوضع: هو اعتبار

الشارع الشيء سبباً لآخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، وإلخ.

وأظن قوياً أن كلمة (وضع) أُخذت من كلمة (موضوع) لأن الحكم الوضعي ـ كما مرّ ـ لا يتعلق بفعل المكلف مباشرةً، وإنما يتعلق بمتعلق فعل المكلف، أو قل بموضوع فعل المكلف، كالطهارة شرطاً للصلاة التي هي (أعني الصلاة) موضوع فعل المكلف.

مفردات الحكم التكليفي:

هي ـ كما مر بنا أكثر من مرة ـ: الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة ـ على الرأي المشهور ـ.

سمى الأصوليون هذه المفردات أقساماً، والأقرب إلى طبيعتها أن تسمى مفردات، ولهذا عنونتها بالعنوان المذكور.

الوجوب:

الوجوب ـ لغةً ـ مصدر وجب بمعنى لزم وثبت.

ومن هنا عرف اللغويون الوجوب باللزوم والثبوت.

وعُرف فقهياً:

بـ(الإلزام بالفعل).

وبـ(ما يُلزم به الشرع ويثاب المرء على فعله ويعاقب على تركه).

وإذا أردنا أن نستخدم (الاقتضاء) الذي هو بمعنى (الطلب) مطلقاً لنحتفظ بالقدر الجامع بين الوجوب والندب فإننا نعرّفه بـ (اقتضاء الفعل على نحو اللزوم).

أو قل: (طلب الفعل على نحو اللزوم).

الندب:

ويقال له (الاستحباب) و(السنة) و(المسنون) و(النفل).

والندب ـ لغةً ـ الدعاء إلى الشيء، يقال: ندبه إلى الفعل: دعاه ليفعله.

والاستحباب: طلب الشيء المحبوب والترغيب فيه، يقال: استحب الشيء: أحبه ورغب فيه.

والسنة ـ هنا: العمل الشرعي غير الملزَم به، الذي يحمد فاعله على فعله، ولا يذم على تركه.

والنفل: هو ما شرع زيادة على الفريضة والواجب.

فهو على هذا يعرّف شرعاً بـ(اقتضاء الفعل من غير إلزام).

أو (طلب الفعل بغير إلزام).

أو (طلب الفعل الذي يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه).

الحرمة:

الحرمة ـ لغةً ـ الامتناع عن الفعل، ومن انتهاك ما لا يحل انتهاكه من ذمة أو حق أو صحبة أو نحو ذلك.

ومنه قالوا: الحرام: الشيء الممنوع فعله.

وفقهياً:

هي طلب ترك الفعل على نحو اللزوم.

أو قل: هي اقتضاء الكف عن إتيان الفعل إلزاماً.

الكراهة:

لغةً، يقال: كره الشيء كرهاً وكراهة وكراهية: خلاف أحبه، فهو كريه ومكروه.

وفقهياً:

طلب ترك الفعل من غير إلزام.

أو قل: اقتضاء الكف عن إتيان الفعل بغير إلزام.

الإباحة:

في اللغة:

أباح الشيء: أحله وأطلقه.

وفي علم الأصول:

التخيير بين الفعل والترك.

تقسيمات الوجوب:

للوجوب عند الأصوليين أكثر من تقسيم، أهمها:

١ـ تقسيم الوجوب إلى: عيني وكفائي.

ويقوم هذا التقسيم على أساس من تعلق الوجوب بجميع المكلفين بأعيانهم، أو ببعضهم ممن تحصل به الكفاية بالامتثال وتحقيق المطلوب.

ـ الوجوب العيني:

نسبةً إلى العين التي يراد بها هنا الذات إذ من معاني العين الذات، وذلك لأن الوجوب العيني هو ما يكلف به كل فرد بذاته ويتحمل مسؤوليته بنفسه، فلا يكتفي منه بامتثاله من الغير، وذلك مثل الصلاة والصوم.

ـ الوجوب الكفائي:

نسبةً إلى الكفاية التي تعني الاكتفاء والاستغناء بامتثال البعض عن الكل، وهو من يكون فيه الكفاية بالقيام بأداء المطلوب، ويسقط معه الوجوب عن الغير.

والفرق بين هذا الوجوب الكفائي وقسيمه الوجوب العيني أن كلاً منهما يوجه لكل فرد استوفى شروط التكليف بهذا الوجوب، إلا أن الأول ـ أعني العيني ـ يطلب امتثاله من جميع المكلفين، أي من كل مكلف جمع شرائط تكليفه، بينما الثاني ـ أعني الكفائي ـ يكتفي في امتثاله أن يقوم به من به الكفاية في تحقيق المطلوب، وذلك مثل الصلاة على الميت، وتعلم العلوم والصناعات والأعمال الأخرى التي يحتاج إليها الناس ويتقوم بها مجتمعهم.

٢ـ تقسيم الوجوب إلى: تعييني وتخييري.

ويقوم هذا التقسيم على أساس من تعلق الوجوب بشيء مطلوب بعينه أو بشيء آخر يخير المكلف بينه وبين غيره.

ـ الوجوب التعييني:

نسبةً إلى التعيين الذي يراد به طلب شيء بعينه ولا يرضى بالإتيان بسواه.

وذلك مثل صلاة الجمعة لمن استكمل شروطها فإنها تجب عليه على التعيين، ولا يرخص له بالانتقال إلى فريضة الظهر التي هي بديل لها.

ـ الوجوب التخييري:

وهو الوجوب الذي يتعلق بشيئين أو أكثر على نحو التخيير بينها، وذلك مثل كفارة الإفطار في شهر رمضان عمداً على شيء لا يستوجب الجمع بين خصال الكفارة، فإن المكلف يخير بين خصال الكفارة التي هي: عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً ـ كما هو مبين في كتب الفقه ـ.

٣ـ تقسيم الوجوب إلى: تعبدي وتوصلي.

ويبتني هذا التقسيم على أساس من اشتراط قصد القربة وعدم اشتراطه.

ـ فما اشترط فيه قصد التقرب به إلى الله تعالى بحيث «يتوقف تحقق ملاكه على الاتيان به بقصد القربة» فهو الوجوب التعبدي.

وسمي بالتعبدي نسبةً إلى التعبد الذي هو العبادة إذ قوام العبادة بقصد القربة.

ويدخل فيه كل العبادات أمثال الصلاة والصوم والحج.

ـ وما لم يشترط فيه الإتيان به بقصد القربة، أي لا يتوقف تحقق ملاكه على الإتيان به بقصد القربة، ويكتفى به أن يؤتى به مجرداً من قصد القربة فهو التوصلي.

وسمي بالتوصلي نسبةً إلى التوصل، وهو الانتهاء إلى الشيء وبلوغه، ولعله

لأن هذا الوجوب المقصود منه أن يتوصل به إلى المطلوب فقط، أي دون أن يقصد به التعبد.

ومثلوا له بالصناعات والحرف التي يتوقف عليها النظام الاجتماعي وتطهير الأشياء التي يتعامل معها الإنسان من النجاسة العينية كالملابس والفرش والأواني وسواها.

٤ـ تقسيم الوجوب إلى: نفسي وغيري.

ويتم على أساس من طلب الإتيان بالشيء لذاته، أو لأجل غيره.

ـ الوجوب النفسي:

وهو ما طلب فيه الامتثال لذاته كالصلاة، فإنها مطلوبة لذاتها لا لواجب آخر.

وسمي نفسياً لأن الشيء يطلب لنفسه أي هو الغاية من الطلب.

ـ الوجوب الغيري:

هو ما طلب امتثاله لا لذاته وإنما لغيره أي ليس هو الغاية من الطلب، وإنما يطلب لأجل غيره كالوضوء بالنسبة للصلاة.

هذه هي أهم الأقسام التي ذكرت للوجوب.

وهناك أقسام أخرى لم تبلغ مستوى أهمية ما ذكرته، ولذا أعرضت عن استعراضها.

فائدة التقسيم:

يقول السبزواري في (التهذيب ١/ ١٠٨).

«فائدة تقسيم الواجب: استخلاص قاعدة كلية وهي استفادة الوجوب العيني التعييني النفسي عند إطلاق الأمر».

«وهذا التمسك بالإطلاق يتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

وعند الشك يرجع إلى أصالة كون المتكلم في مقام البيان.

وهي من الأصول المحاورية المعتبرة في المحاورات والاحتجاجات».

تقسيم الحرمة:

من تقسيمات الحرمة التي ترددت في كتب الفقه تقسيمها إلى: ذاتية وتشريعية:

- الحرمة الذاتية:

وهي التي تتعلق بالشيء لذاته.

مثل حرمة حلق المرأة شعرها في الأحوال الاختيارية للمأثورة القائلة «نهى رسول الله أن تحلق المرأة شعرها» التي فهم منها الإطلاق الشامل لجميع الأحوال الاختيارية.

- الحرمة التشريعية:

وهي التي تتعلق بالشيء لا لذاته، وإنما لأنها تتنافى ووظيفة المكلف الشرعية.

مثل حرمة الحلق على المرأة في الحج عند من عللها بمنافاتها لوظيفتها الشرعية التي هي التقصير مستنداً لما روي عن النبي ﷺ: «ليس على النساء حلق إنما على النساء التقصير»، وعن الإمام عليه السلام: «ليس على النساء حلق وعليهن التقصير»، اللذان يفهم منهما أن الحلق ليس محرماً على النساء في غير الحج.

مفردات الحكم الوضعي:

قال ابن أبي جمهور الأحسائي في كتابه (الأقطاب الفقهية): «والوضع ينقسم إلى: سبب وشرط ومانع.

فالسبب: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل دليل على كونه معرفاً لحكم شرعي، بحيث يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم.

والشرط: ما يتوقف عليه التأثير بحيث يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود.

والمانع، ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود».

وذهب آخرون إلى تقسيمه إلى: سبب وشرط ومانع، وصحة وبطلان (فساد) ورخصة وعزيمة.

فالصحة: هي وقوع الفعل مستوفياً لجميع متطلباته الشرعية.

والبطلان: خلاف الصحة، أي وقوع الفعل غير جامع لجميع متطلباته الشرعية.

والعزيمة: «ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف»(٧٧).

والرخصة: «ما شرعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف»(٧٨).

وناقش أستاذنا التقي الحكيم عَدَّ الصحة والفساد والرخصة والعزيمة على نحو الإطلاق أقساماً للحكم الوضعي.

قال في (الأصول العامة ٧١-٧٣): «أن اعتبار الصحة والفساد من الأحكام الوضعية غير صحيح على إطلاقه، لأن الصحة على قسمين:

- صحة واقعية: ويراد بها مطابقة المأتي به للمأمور به واقعاً، ويقابلها الفساد.

ومثل هذه الصحة تابعة لواقعها، والجعل لا يتناول الأمور الواقعية.

وكذلك الفساد.

- أما القسم الثاني وهو الصحة الظاهرية كالحكم بصحة الصلاة بعد الفراغ منها عند الشك فيها استناداً إلى قاعدة الفراغ فهي التي تكون قابلة للجعل والاعتبار.

وكذلك الحكم بالفساد ظاهراً عند الشك في الصلاة الثنائية مثلاً.

وما يقال عن الصحة والفساد الواقعيين من إنكار كونها حكمين وضعيين يقال عن العزيمة والرخصة، ولكن لا من حيثية واقعيتها، بل من حيث كونها راجعين

---

(٧٧) الأصول العامة ٧٢.

(٧٨) م. ن.

إلى الأحكام التكليفية، كما يتضح ذلك من معناهما المحدد لهما عند الأصوليين.

فلقد عرّف غير واحد العزيمة بما يرجع إلى (ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال، ولا بمكلف دون مكلف).. وفي مقابلها الرخصة وهي (ما شرعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف)، ورجوعهما بهذين التعريفين إلى الأحكام التكليفية من أوضح الأمور، فليست العزيمة إلاّ الحكم المجعول للشيء بعنوانه الأولي، وليست الرخصة إلاّ جعل الإباحة للشيء بعنوانه الثانوي، وهما لا يخرجان عن تعريف الأحكام التكليفية بحال».

وأيضاً يلاحظ على هذا التقسيم: أن ما ذكر له من ظواهر بعنوان الأقسام، ليست أقساماً للحكم الوضعي، وإنما هي ـ فيما صدق عليه تعريف الحكم الوضعي منها، مفردات له.

وهي غير محصورة بعدد، وإنما تشمل كل ما ينطبق عليه تعريف الحكم الوضعي.

وبتوضيح أكثر: هي ما عدا الأحكام التكليفية التي حصرت بعدد معين، وهي الخمسة المعروفة بأقسامها.

والذي ينطبق عليه مفهوم القسمة هو تقسيم الأحكام الوضعية إلى أحكام مجعولة وأخرى منتزعة.

أ ـ الأحكام الوضعية المجعولة:

وهي التي جعلت موضوعاً لحكم تكليفي كالزوجية التي هي موضوع لوجوب نفقة الزوجة على الزوج.

وهو ـ أعني وجوب النفقة ـ حكم تكليفي.

ب ـ الأحكام الوضعية المنتزعة:

وهي تلك الأحكام التي انتزعت من الحكم التكليفي كالشرطية والجزئية، كما إذا قيل: يجب في الصلاة الركوع والسجود والطهارة والوقت.. فقد انتزع العلماء

من هذا عنوان الجزء للركوع والسجود، وعنوان الشرط للطهارة والوقت.

وهنالك تقسيم آخر للحكم لم يفرده الأصوليون، وكذلك الفقهاء بعنوان خاص به وإنما ذكروه عابراً وفي مناسباته المختلفة.

وهو مما لابد من ذكره لما له من علاقة بموارد الاستنباط حيث لابد للفقيه من التمييز بين قسمي هذا الحكم، وعلاقة بموارد تعارض الخبرين ـ كما سيأتي.

وهذا التقسيم هو تقسيم الحكم إلى: تشريعي وإداري.

١ ـ الحكم التشريعي:

وهو الحكم الذي مر التعبير عنه بالخطاب وأثر الخطاب والاعتبار والتشريع.

وهو المقصود بالمأثورة المعروفة: (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة).

وباختصار: هو الحكم الذي يوصله المعصوم إلى الناس بصفته مبلغاً.

٢ ـ الحكم الإداري:

وهو ذلك الحكم الذي يصدره المعصوم أو رئيس الدولة بصفته حاكماً ووليا لأمور المسلمين.

وباختصار: هو الحكم الذي تصدره الإدارة الحكومية للدولة الإسلامية.

أمثال: الإلزام بالتجنيد الإجباري عسكرياً، وفرض الضرائب اقتصادياً، ومنع التعامل مع شركات معينة سياسياً، والخ.

المحتويات